
Library Regr. No
INDIA

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME QUARANTE-TROISIÈME



IMP. ORIENTALE A. BURDIN ET Cie, ANGERS.

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

MM. JEAN RÉVILLE ET LÉON MARILLIER

AVEC LE CONCOURS DE

MM. E. AMÉLINEAU, AUG. AUDOLLENT, A. BARTH, R. BASSET, A. BOUCHÉ-LECLERCQ, J.-B. CHABOT, E. CHAVANNES, P. DECHARME, L. FINOT, I. GOLDZIHER, L. KNAPPERT, L. LEGER, ISRAEL LÉVI, SYLVAIN LÉVI, G. MASPERO, P. PARIS, F. PICAVET, C. PIEPENBRING, ALBERT RÉVILLE, C.-P. TIELE, ETC.

VINGT-DEUXIÈME ANNÉE

TOME QUARANTE-TROISIÈME

PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE (VI)

1901

ISLAMISME ET PARSISME

Mémoire lu en séance générale du Congrès international d'histoire des Religions, le 6 septembre 1900, à la Sorbonne.

I

MESDAMES, MESSIEURS,

Il y a déjà beau temps que l'on se contentait de cette affirmation commode : L'islamisme a jailli d'un seul jet et « au plein jour ».

Plus nous avançons dans l'examen critique des anciens documents de l'islamisme tel qu'il s'est fait pendant ces dernières années, plus nous sommes convaincu que la tradition musulmane (Hadîth) qui, chronologiquement, est après le Koran notre plus ancienne source de renseignements, ne nous fait remonter, que dans une très faible mesure, à la première enfance de l'islam[1] : elle nous offre plutôt l'image de tendances souvent opposées les unes aux autres, et qui n'ont pas encore revêtu la forme arrêtée que prendra l'orthodoxie musulmane dans l'immobilité actuelle du système et la cristallisation des rites.

Cette conviction se généralise de plus en plus. En utilisant les riches matériaux de cette tradition, où les musulmans voient des documents corroborant leur livre sacré, nous dépassons de beaucoup la méthode critique que l'école musulmane a pratiquée d'une façon rationnelle depuis le IIe siècle de l'hégire.

1) Snouck Hurgronje dans *Litteraturblatt für orientalische Philologie*, I (1884), p. 417.

Nous sommes devenus plus sévères et plus circonspects à l'égard de cette littérature. Personne, parmi ceux qui s'occupent sérieusement d'études islamiques, n'oserait puiser au hasard à la source des maximes *attribuées* à Mohammed et à ses compagnons pour en tirer un tableau de l'ancien état des choses et des doctrines primitives de l'islamisme. La critique historique moderne nous met en garde contre cette façon antédiluvienne de considérer les choses. Les luttes des partis politiques et religieux nous ouvrent l'intelligence de ces documents et nous révèlent les affirmations ou les aspirations que telle parole de Mohammed ou tel renseignement d'un « compagnon » du Prophète devait servir à étayer ou à combattre.

Les études critiques de la tradition musulmane nous aident à saisir les problèmes fondamentaux de l'histoire religieuse dans le domaine de l'islamisme et à en préparer la solution.

Mais elles représentent seulement une seule série des observations dont la connaissance est de la haute importance scientifique pour nos travaux.

Une autre série d'éléments doit compléter notre investigation historique. Tandis que la première série s'occupe avant tout de l'évolution due à des forces *internes*, nous devons en même temps diriger notre attention sur les *influences étrangères* qui eurent une importance déterminante sur la formation et le développement de l'islamisme. Et en parlant ainsi je ne songe pas seulement à l'*islamisme populaire* tel qu'il se constitua dans les différentes provinces de la foi islamique, englobant partout des éléments anté-islamiques, mais encore à sa formation *universelle*, canonique, dès les temps les plus reculés de son existence.

Tout manuel élémentaire de l'histoire du moyen âge nous apprend que l'islam fut soumis dès son origine à des influences juives et chrétiennes et que Mohammed lui-même travailla sur des données juives et chrétiennes. Ces influences continuèrent à se faire sentir d'une façon positive ou négative,

même pendant les premières générations qui suivirent la mort du Prophète. On a toujours admis dans l'islam, sans l'avouer, l'intervention d'éléments juifs et chrétiens[1]; mais, d'autre part, tout en proclamant hautement ce point de vue, on rejetait les enseignements et les usages du judaïsme et du christianisme; on les écartait, on réagissait contre eux. « *Châlifûhûm* » — « Distinguez-vous d'eux, » telle est la formule usitée[2]. Cependant cette réaction doit être considérée, elle aussi, comme symptôme d'une relation spirituelle et d'une influence intime.

Jusqu'à présent on a accordé moins d'attention à un des éléments les plus importants du développement religieux de l'islamisme, je veux dire l'élément *persan*. Il a exercé, sous les deux formes de l'*emprunt* et de la *réaction*, une influence déterminante sur la formation du caractère de l'islam. L'influence du parsisme sur l'islamisme est une des premières questions qui s'imposent à quiconque s'occupe de nos études. Elle exige, pour être bien traitée, une connaissance également profonde des religions persane et musulmane; dans ce domaine, M. *Blochet* est le seul qui jusqu'à présent ait abordé la question dans quelques articles publiés par la *Revue de l'Histoire des Religions*[3], et qui ait fourni, pour la solution du problème, des matériaux importants; je me permettrai de signaler tout particulièrement, tant au point de vue philologique qu'à celui de la science des religions, l'excellente étude, dans laquelle il a montré l'origine persane de la conception musulmane de Borak, le cheval ailé, sur lequel le Prophète est censé avoir accompli son ascension[4].

Quoique je ne sois pas moi-même un iranisant de profession, je me propose, dans cette conférence, de donner un

1) Cp. *Muhammedanische Studien*, II, p. 382-400 : *Hadîth und Neues Testament*.
2) *Revue des Études juives*, XXVIII, p. 75 suiv.
3) V. XXXVIII et XL de la *Revue*.
4) *Revue*, XL, p. 213.

aperçu de l'étendue du problème et d'en exposer quelques données principales.

Un des chapitres les plus captivants de l'histoire de la civilisation est de rechercher les influences variées que la civilisation sassanide a exercées sur les différentes parties de l'humanité, géographiquement séparées l'une de l'autre. Même dans la langue et dans les monuments artistiques de la nation à laquelle j'appartiens, on peut observer des traces très remarquables de cette influence. Depuis le temps des migrations des anciens Hongrois, avant qu'ils pénétrassent dans le pays limité par les Karpathes, nous continuons à employer, de nos jours encore, pour nous borner à la nomenclature religieuse, les mots empruntés au persan pour désigner Dieu : *isten* (pers. *izd-dn*); le diable, le mauvais principe : *ördög* (pers. *druga*); de même dans le domaine profane, un reste des *daêva* (*dévaj*, gaillard) s'est conservé. Nos archéologues et nos historiens de l'art découvrent de plus en plus dans les anciens monuments de notre art des vestiges et des résidus d'éléments persans.

La constatation de pareilles influences sur l'arabisme est pour ainsi dire palpable. C'est le contact immédiat et permanent avec la civilisation sassanide qui donna aux Arabes, réduits à leur seule poésie; la première impulsion qui devait permettre à une vie intellectuelle plus profonde de s'épanouir. Je persiste, par exemple, dans ma thèse formulée jadis et acceptée par M. Brockelmann dans son « Histoire de la littérature arabe », que l'historiographie des Arabes a ses racines dans la littérature des Annales royales des Persans, qu'il n'y aurait pas d'historiographie arabe sans l'impulsion première que les littérateurs arabes ont reçue de la Perse et qui les a conduits à rechercher et à conserver les souvenirs historiques de leur nation[1]. Les Arabes antéislamiques n'avaient aucun sens historique. Leurs plus anciens souvenirs remontent à peine à une époque antérieure au VIe siè-

1) Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, I, p. 134.

cle après J.-C., en faisant exception pour les traditions relatives à la migration des tribus du sud de l'Arabie vers le nord. Les événements du passé le plus rapproché étaient voilés pour eux et flottaient dans le nuage du mythe.

C'est le contact avec la culture persane — contact qui remonte aux temps les plus reculés de l'islam[1] — qui imprima sa direction et son but au développement de la vie intellectuelle des Arabes.

L'action de l'élément persan sur la formation religieuse fut très profonde, aussitôt que l'islam se fut établi sur le domaine géographique de l'ancien parsisme et eut apporté aux adorateurs de Zoroastre, à l'aide de l'épée, la foi au Prophète de La Mecque et de Médine. L'occupation de l'Irak par les musulmans est un des facteurs les plus décisifs de la formation religieuse de l'islam.

Des théologiens persans introduisirent dans la religion nouvellement acceptée leurs points de vue traditionnels. Les conquérants enrichirent la pauvreté de leur propre fond religieux par des éléments que leur procurait l'expérience d'une vie religieuse profonde, comme celle des Persans qu'ils avaient vaincus. C'est pourquoi on ne saurait attacher trop d'importance pour la formation de l'islam au mouvement intellectuel qui naquit dans l'Irak et qui se rattache aux écoles de Basra et de Koufa. Il n'y a pas lieu de s'étonner si ce développement local emporta dans son courant maint élément persan[2].

Ces influences atteignirent leur complet développement lors de la grande révolution que l'État musulman subit vers l'an 128 de son ère, à la chute des Omayyades auxquels succèdent les Abbasides.

Ce ne fut pas seulement le renversement politique d'une

1) Le calife 'Othmân invita à sa cour le chrétien Abu Zubeid Harmala b. Mundir qui avant l'apparition du Prophète avait « visité les rois persans et connaissait leurs mœurs » (min zuwwâr al-mulûk wa-châṣṣatan mulûk al-'adjam wakâna 'âliman bisijarihim). *Aghâni*, XI, p. 24.

2) Cp. Blochet, *Revue de l'Hist. des Religions*, XXXVIII, p. 447.

dynastie, mais bien plutôt une révolution religieuse d'une très grande portée. Au lieu du gouvernement mondain des Omayyades qui avaient conservé les traditions arabes dans leur résidence de Damas, aux confins du désert, c'est dès lors le régime théocratique des Abbasides qui fondèrent l'État sur des principes à la fois politiques et ecclésiastiques. Ils établissent leur résidence à Anbar et à Bagdad, centre du royaume des Sassanides que l'islam a renversé. Ils en adoptent les traditions. Leur titre n'est plus celui d'un cheikh arabe, mais celui d'un roi persan; ils font reposer leur autorité sur la *légitimité*, en tant que « Enfants du Prophète », absolument comme dans le royaume persan des Sassanides le pouvoir était fondé sur la légitimité. Comme eux, les Abbasides veulent restaurer la vraie religion tombée en désarroi sous leurs prédécesseurs. Leur royaume est un État ecclésiastique; eux-mêmes ne sont plus des chefs profanes, mais des chefs religieux. Ils se considèrent, pour ainsi dire, comme *bâghi*, « divins », comme les Sassanides[1]; c'est ainsi que ces derniers se représentent sur leurs monnaies.

Dans leur entourage, on est parfaitement conscient de cette relation de la nouvelle institution des califes avec la conception de la royauté persane. Tandis que le calife omayyade 'Abdalmalik reproche à son poète de cour d'employer les attributs d'un roi persan pour le glorifier[2] — et il ne s'agissait que d'un diadème (*tâdj*)[3] — le prince et poète abbaside célèbre

1) *Journal asiatique*, 1895, I, p. 167; *Zeitschrift der d. morgenl. Ges.*, XXI (1867), p. 420, 458; James Darmesteter, *Coup d'œil sur l'histoire de la Perse* (Paris, 1885), p. 40; *Sacred Books of the East*, XXIV, p. 171.

2) *Aghânî*, IV, p. 158.

3) Cp. Bratke, *Religionsgespräch am Hofe der Sassaniden*, p. 193, note 1. Aux yeux de l'Arabe le *tâdj* (cp. Noeldeke, *Fünf Mo'allaqât*, I, p. 36 sur 'Amr b. Kulthûm, v. 26) est l'attribut caractéristique de la dignité royale persane. On composa des légendes sur le *tâdj* du Khosrou (Ibn Hischâm, p. 42, 4). D'autre part un chroniqueur syrien remarque expressément que Mu'âwija ne portait pas la *kelîla* (= tâdj). Mais cela n'empêche pas que la légende mahométane ne considère le diadème comme attribut du pouvoir d'un roitelet arabe (Ibn Hischâm, 441, 12).

le calife de cette façon dans un poème didactique historique : « il ressemble au Perse Ardeschir, lorsqu'il restaurait un royaume anéanti[1]. » Cette restauration fut liée dès le début à l'idée qu'on se faisait de la dignité des califes. Non seulement leur cour, leur organisation administrative, le système des dignités de l'État et l'étiquette se conforment au modèle de la royauté persane ; mais la signification *interne* du califat est formulée d'après la conception persane : ils sont les gardiens de l'*économie divine*. L'État lui-même devient une institution religieuse, une église universelle, à la tête de laquelle se trouve le successeur légitime du Prophète, le « califat Allâh ». Le gouvernement procure à la religion la plus haute considération. Un gouvernement vraiment digne de ce nom agit d'accord avec la religion ; le gouvernement est apparenté à la religion, grâce à sa parfaite union avec elle ; c'est pourquoi l'on peut dire que le gouvernement est identique à la religion, que la religion est le gouvernement du peuple[2]. Ce sont là des maximes entièrement musulmanes. Or le livre d'où elles sont extraites n'est pas celui d'un législateur musulman, mais un livre pehlvi, le *Dinkard*, datant des derniers temps du parsisme productif.

Vous voyez quelle influence profonde la conception sassanide de l'État a exercée sur la royauté abbaside et comment elle en a fait valoir l'idée théocratique. Vous voyez comment cette dernière est née dans l'atmosphère persane. De même, dans son application et dans ses effets pratiques, on sent passer un souffle de tradition persane. Au lieu de l'indifférence confessionnelle, qui domine sous les Omayyades, c'est le *confessionnalisme* qui devient principe dirigeant du gouvernement et prend place sur la scène de l'empire.

1) *Dîwân d'Abdallâh b. al-Mu'tazz*, I, p. 128, 15 ; ce poème fut publié séparément par M. Lang, *Mu'tadid als Prinz und Regent, ein historisches Heldengedicht von Ibn al-Mu'tazz*, dans *Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Ges.*, XL (1886), p. 563 et suiv.

2) Justi, *Geschichte des alten Persiens* (Berlin, 1879, Hist. univ. d'Oncken), p. 221. Quant aux doctrines politiques persanes, cp. Wilhelm, *Königthum und Priesterthum im alten Eran*, dans *ZDMG.*, 1886, p. 102-110.

L'historien doit donc considérer comme un fruit de l'influence persane le confessionnalisme qui règne officiellement dans l'islam depuis le IIe siècle. En cela le califat n'a fait que suivre la tradition du royaume *bâghî* persan. Tandis que les Omayyades regardaient avec un souverain mépris les théologiens qui les contrecarraient[1], le dogme constitue dès l'abord le souci principal des premiers Abbasides. Ils inaugurent leur empire en s'efforçant de conserver la *Sunna* dans le gouvernement, en formulant des dogmes sur des questions transcendentales, alors que des fanatiques comme Ma'mûn s'efforcent de les faire accepter; enfin, en persécutant les hérétiques et ceux qui pensent autrement qu'eux. Parmi leurs actes politiques, je me contenterai de signaler la persécution des Anti-Mu'tazilites et des *Zindiks*[2], façon persane de désigner les hérétiques qui, bientôt après l'institution du califat abbaside, deviennent les victimes d'une sorte d'inquisition musulmane[3].

« Dieu a ceint les Abbasides de deux glaives : l'un est appelé à défendre et à reculer les frontières de l'État ; l'autre doit affermir la foi dans sa forme dogmatique et punir l'incrédulité et l'hérésie[4]. »

Les Abbasides héritent donc de leurs prédécesseurs sassanides la persécution religieuse, ainsi que le système du confessionnalisme et de l'intolérance. Comme eux, ils exercent aussi leur pouvoir sur les opinions religieuses de leurs sujets[5]. De cette façon, la distinction persane de *bih-dîn* et *bed-dîn*, bon croyant et mauvais croyant, devient un principe vital de l'islam. Elle n'appartient pas au mouvement arabe

1) *Muhammedanische Studien*, II, p. 32.

2) Cf. *Actes du XIe Congrès des Orientalistes* (Paris, 1897). Troisième section p. 70, note 3.

3) *Transactions of the IXth Congress of Orientalists* (London, 1892), II, p. 104-106.

4) *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenl.*, XIII (1899), p. 325, note 3.

5) Spiegel, *Die traditionelle Litteratur der Parsen*, II, p. 78.

originel, qui s'est continué dans l'indifférentisme confessionnel des Omayyades.

II

Si l'influence persane se manifeste dans la transformation de tout l'esprit public de l'islam, elle a aussi laissé des traces dans quelques particularités légales.

Sans aller jusqu'à dire avec le grand maître de la philologie persane, *Frédéric Spiegel*[1], que la racine même de la tradition de l'islam, cette forme fondamentale de ses préceptes religieux, plonge dans le parsisme, nous ne pouvons cependant pas, en étudiant le Ḥadîth, ne pas reconnaître l'influence de l'élément persan sur quelques particularités de son contenu.

Il ne nous suffit pas de penser à l'importance qu'a eue l'Irak, la terre classique de l'ancienne culture persane, avec ses efforts théologiques couronnés de succès, dans le développement de la foi et de la loi dans l'islam ; il faudra également penser à la part que les populations de ce pays prirent dans le développement de l'esprit musulman, alors que leurs pères étaient encore de fidèles adeptes de la religion de Zoroastre et qu'ils introduisirent dans leur nouvelle confession toute la piété du parsisme.

Je ne pense pas que vous preniez grand intérêt à l'énumération d'une série d'analogies entre les particularités religieuses et rituelles de la littérature traditionnelle musulmane et les prescriptions de la religion persane. Le chapitre concernant la pureté et l'impureté rituelle — autant qu'il ne s'agit pas des survivances des anciens *tabous* païens — a vu le jour sous l'influence de l'idée religieuse persane ; la tradition musulmane en garde des traces, quoique, au temps où s'est développée cette législation rituelle, on éprouvât naturellement le besoin de ne pas calquer servilement la manière de voir persane sur la pureté et l'impureté.

1) *L.c.*, p. 74.

Vous connaissez l'idée persane qui se trouve aussi dans le judaïsme, de la souillure attachée au cadavre. Je citerai simplement comme réaction musulmane le passage suivant du Hadîth :

« Un client de l'Anṣârien Abou Waḥwaḥ raconte : Nous avions lavé un mort. Puis nous voulions nous-mêmes nous purifier en nous lavant. Alors Abou Waḥwaḥ s'avança et dit : Par Dieu, nous ne sommes souillés ni comme vivants ni comme morts[1]. »

Ce simple récit nous permet d'observer la trace d'une influence qui n'avait pas encore revêtu une forme définitive. C'est un signe de l'opposition contre l'infiltration des usages persans.

Ce n'est pas le moment de faire aujourd'hui une exposition proprement dite de ces éléments; vous me permettrez cependant de passer en revue d'une façon tout à fait aphoristique quelques données formelles et quelques points de vue de la pensée religieuse de l'islam, qui semblent déjà témoigner d'une profonde influence parsie à l'époque postérieure à Mohammed.

1. — Dans l'islamisme, la récitation seule des textes sacrés, particulièrement du Koran, passe, dès une époque très reculée, pour un acte religieux méritoire. Il ne s'agit pas là de prières ou de formules religieuses, mais de la lecture, personnelle ou faite par d'autres, du livre révélé ou de portions considérables de ce livre. Ceux qui sont au courant de la littérature musulmane ont assez souvent lu, à la fin des commentaires de chaque sourate, des notes sur le mérite et la récompense que procure la lecture d'un chapitre séparé ou du Koran tout entier[2]. A mon avis, cette idée du mérite de la lecture du texte révélé est un écho de l'idée persane du mérite de la récitation du Vendidad. « Un court Yaçna aussi bien que le plus long Vendidad-sade peut servir pour être lu

1) *Usd al-ghâba*, V, p. 220.
2) *Muhamm. Studien*, II, p. 156.

dans l'intérêt de personnes particulières, soit pour des morts qui par là obtiennent la rémission de leurs péchés, soit aussi pour des vivants, par procuration et dans le même but ; car, puisque l'homme ne peut pas vivre sur la terre sans commettre de péchés, il est nécessaire de se faire lire de temps en temps le Vendidad pour se délivrer par là de ses péchés[1]. » La récitation de son livre sacré doit procurer au musulman le même résultat pour le salut de son âme. Comme chez les Persans, la récitation du livre saint est pratiquée chez les musulmans plusieurs jours après le décès d'un membre de la famille ; de nos jours encore, nous pouvons observer cette coutume (*kirâje*, vulg. *grâje*) dans les familles musulmanes, lors des visites de condoléance. Pour montrer le lien persan de cet usage, je me bornerai à renvoyer à l'étude de M. *Söderblom* sur les *Fravashis*, pour ce qui concerne la récitation du Vendidad comme coutume persane de la fête des morts[2].

Puisque nous sommes à un usage de deuil, vous me permettrez bien, en passant, de faire encore une observation. J'ai exposé une fois en détail combien l'éthique musulmane condamne sévèrement certaines expressions de deuil pour un mort et je ne reproduirai pas les sentences du Prophète dans lesquelles cette idée est exprimée. J'en ai cherché jadis la cause dans la soumission que l'islam exige de ses croyants[3] ; je ne puis cependant pas m'empêcher de signaler la ressemblance frappante que le parsisme offre à ce point de vue : « La détresse de l'âme ne doit pas être augmentée par le deuil ; les Fravashis des fidèles ne demandent ni lamentations ni pleurs aux cérémonies et aux bénédictions qu'on leur consacre. Ceux qui ont fait des lamentations sur un mort subissent en enfer la punition de crier avec la tête coupée[4]. »

2. — La doctrine eschatologique de la balance (*mizân*) sur

1) Spiegel, *Eranische Alterthumskunde*, III, p. 577.
2) *Revue de l'Hist. des Relig.*, XXIX, p. 241.
3) *Le culte des morts et des ancêtres chez les Arabes* (*Revue*, X, p. 356 et suiv.).
4) Söderblom, *l. c.*, p. 254.

laquelle les bonnes et les mauvaises actions de l'homme sont pesées après sa mort, est empruntée au parsisme et implique une évaluation *arithmétique* des actes éthiques et religieux. (M. Williams Jakson[1] a démontré l'origine aryenne de cette idée.) Comme dans les livres sacrés des Parsis[2], la valeur des bonnes et des mauvaises actions est calculée dans l'islam[3] d'après des unités de poids. « On comptera un ḳinṭâr de bonnes œuvres à celui qui lira mille versets du Koran dans une nuit[4]. » Le Prophète dit : « Celui qui fait la prière (ṣalât al-djinâza) auprès de la civière d'un mort, mérite un ḳîrâṭ ; mais celui qui assiste à la cérémonie jusqu'à ce que le mort soit enterré, mérite deux ḳîrâṭ, dont l'un est aussi lourd que le mont Ohod[5]. » La petite purification (wuḍû', comme celle qu'on fait par exemple avant la prière) vaut un mudd (modius), la purification complète (ghusl) vaut un ṣâ'[6]. »

« La prière en commun a vingt-cinq fois plus de valeur que la prière individuelle. » C'est pourquoi Al-Mouzanî, un élève marquant de l'imam Al-Schâfi'î, une des principales autorités du II[e] siècle, avait l'habitude de dire vingt-cinq prières individuelles comme compensation, lorsque le hasard lui faisait manquer la prière en commun[7]. 'Abdallâh b. 'Abbâs enseignait ceci à ses enfants : « Faites le pèlerinage à pied ; car celui qui va à pied aux sanctuaires, gagne par chaque pas 700 vertus méritoires de celles du sanctuaire, dont chacune séparément en vaut 100.000 autres[8]. » Les considérations

1) *Actes du X[e] Congrès des Orientalistes* (Genève, 1894). — Deuxième partie, I, p. 67 et suiv.

2) Spiegel, *Tradit. Litt. der Parsen*, II, p. 87.

3) Cp. Blochet dans la *Revue*, XL, p. 232, note 2.

4) Al-Dârimî, *Sunan*, p. 440. — Al-Schejbânî, disciple d'Abu Ḥanîfa, rapporte (*Âthâr*, éd. Lahore, p. 93) que la lecture de chaque mot du Koran équivaut à dix bonnes œuvres ; la formule *ALM*, dont on évalue chaque lettre à un mot séparé, compte elle seule pour trente.

5) *Usd al-ghâba*, I, p. 172.

6) *Ibid.*, V, p. 586.

7) Ibn Khallikân, éd. de Wüstenfeld, n° 92.

8) Al-Ghazâlî, *Iḥjâ 'ulûm al-dîn*, I, p. 250.

pratiques qui sont liées à de telles mesures ne font pas défaut. Si un homme pieux émigre de La Mecque à Jérusalem, il sait que ses prières perdent les trois quarts de leur valeur. A La Mecque, une prière en vaut cent mille ordinaires; à Jérusalem, elle n'en vaut que vingt-cinq mille[1].

Ajoutez à cela d'autres considérations arithmétiques. Par exemple, on peut perdre des quantités déterminées des sommes de mérites précédemment gagnées. « Celui qui a un chien dans sa maison, à moins que ce ne soit un chien de berger, diminue chaque jour ses *bona opera* de deux ķirâț[2]. »

On reconnaît sans peine ici le calcul des bonnes et des mauvaises actions fait d'après des mesures et des poids déterminés, tel qu'on le rencontre à chaque ligne dans les livres religieux des Parsis. « Chaque pas fait pour accompagner un cadavre est une bonne œuvre d'une valeur de 300 stîr; chaque stîr vaut quatre dirhem; de sorte que 300 stîr font 1.200 dirhem[3]. » Si, en des circonstances rituellement inadmissibles, on souille le feu sacré par son regard, on commet un péché de douze dirhem; on exprime exactement en chiffres la somme en poids du péché pour chaque contact plus intime; la progression peut monter jusqu'à quinze tanâvars[4]. « Faire un pas sans ceinture est un péché d'un farmân, en faire quatre est un péché d'un tanâvar. » Un tanâvar = 1.200 dirhem[5].

3. — Sous un autre rapport aussi, le Hadîth musulman a emprunté au système parsi les caractères formels des relations numériques. Un coup d'œil superficiel jeté sur les écrits sacrés des Parsis permet de voir le rôle que jouent les analogies de chiffres dans leurs données numériques, où les mêmes nombres reviennent dans chaque ordre numérique (unités, dizaines, centaines, milliers). Et ce sont parfois des

1) Mudjîr al-dîn, *al-Ins al-djalîl*, p. 263.
2) Al-Damiri, *Ḥayât al-ḥajwân*, II, p. 101.
3) *Sad-der*, XII, 8.
4) *Ibid.*, chap. LXVIII.
5) *Ibid.*, LXXXII, 2.

chiffres très élevés. Le livre Mainôgi-Khirad (XLIX, 15) compte 99.999 esprits protecteurs des justes, autant de démons et de méchants ennemis qui sont en lutte contre le monde céleste et bon, tandis que le Sad-der (XIII, 4), se contente de 9.999. On retrouve les mêmes relations numériques dans les actes rituels. Pour l'offrande des morts, on ordonne « 33 haricots et 33 œufs » ; je renvoie, à cette occasion, à ce que James Darmesteter a exposé à propos de la signification de ce nombre 33 chez les Iraniens[1]. Comparez à cela la forme musulmane de pareilles données. Je citerai à dessein les plus anciens renseignements fournis par le Ḥadîth. 33 anges portent au ciel les louanges des hommes. S'il est question du mérite des litanies pieuses, on parle de 33 tasbiḥ, 33 taḥmîd, 33 takbîr, etc.[2], nombre qui de nos jours encore se trouve dans les litanies de maintes communautés mystiques[3]. La foi a 333 voies[4]. Quand le fidèle fait sa génuflexion pour la prière, 333 os et 333 nerfs louent Dieu[5].

Vous voyez que les sentences attribuées au Prophète vont jusqu'aux centaines dans la formation de tels nombres.

Cela nous conduirait trop loin si, à propos de ces éléments formels, nous voulions faire un exposé spécial des emprunts matériels que la loi et l'usage musulmans ont faits aux éléments persans. D'autre part, je ne voudrais pas que ce chapitre se terminât vide de faits, et vous me permettrez tout au moins, pour indiquer l'étendue du problème qui s'offre encore à l'étude historique de l'islam dans ce domaine, de choisir deux exemples pris aux deux extrêmes : ce qu'il y a de plus grand et ce qu'il y a de moins important au point de vue religieux.

Par ce qu'il y a de plus grand, j'entends l'institution mu-

1) *Le Zendavesta*, I, p. 13, note 36.
2) *Muwaṭṭa'*, I, p. 81 ; al-Buchârî, *Faḍâ'il al-aṣḥâb*, n° 10.
3) Dupont et Coppolani, *Les confréries religieuses musulmanes* (Alger, 1897), p. 323.
4) *Ḳût al-ḳulûb*, I, p. 83.
5) Al-Dâraḳuṭnî *apud* al-Balawî, *Alif-Bâ*, I, p. 371.

sulmane de la prière, cet hommage que l'esclave de Dieu rend en se prosternant dans la poussière devant le rabb el-'âlamin, le maître de tous les mondes. Il faut certaiment faire remonter à une origine persane la détermination du *nombre* des répétitions quotidiennes de ce rite qui est né sous l'influence du judéo-christianisme. La prière instituée par Mohammed lui-même était originairement fixée à deux moments de la journée : il s'y ajouta plus tard, encore dans le Koran, un troisième moment que Mohammed lui-même nomma le *moyen* (*al-wustâ*) : la prière du matin, la prière du soir et celle du milieu, correspondent bien au schacharith, minchâh et 'arbith du judaïsme.

Mais cela ne suffit plus, lorsque les institutions religieuses parsies pénétrèrent de plus en plus dans le cercle des fondateurs du rite musulman. On ne voulait pas, quant à la quantité religieuse, rester en retard sur les adeptes de Zoroastre. On emprunta, comme du reste James Darmesteter l'a déjà vu[1], les cinq gâhs (temps de prières) des Persans, et le nombre primitif de trois temps fixés pour la prière fut porté à cinq[2]. Vous voyez comment une vieille institution fondamentale de l'islam, dans ses déterminations essentielles, a dû subir l'influence persane pour revêtir sa forme définitive, encore en vigueur de nos jours.

De l'acte le plus important à ce qui l'est le moins, il n'y a qu'un pas. Sur ce point, je réclame votre indulgence ; car il ne s'agira plus de la communauté pieuse se prosternant cinq fois par jour dans la poussière devant Allâh, mais d'un objet tout petit et insignifiant de la vie journalière, le cure-dents. On a peine à croire quelle bénédiction religieuse est attribuée dans la tradition musulmane à cet objet tout ordinaire. Le musulman le place si haut au point de vue religieux qu'il charge les pieux pèlerins de lui en rapporter comme souve-

1) *Chants populaires des Afghans*, p. 261.

2) Voyez mes observations faites dans le compte rendu sur le *Mahométisme* de M. Carra de Vaux (*ZDMG*., LIII, p. 385).

nirs sanctifiants des lieux consacrés de l'islam[1]. On n'a que l'embarras du choix dans la quantité de vieilles sentences qui montrent la grande valeur que l'ancien islam attribue à ce miswâk (c'est son nom arabe); je me bornerai à en citer quelques-unes.

L'usage du miswâk passe pour une préparation à la prière comme le Adân canonique. Il appartient aux « Sunan al-mursalîn », c'est-à-dire aux pratiques des prophètes même antérieurs à Mohammed[2]. Leurs privilèges sont proclamés par le Prophète dans des sentences significatives :

« Une prière, — ainsi s'exprime Mohammed, — précédée de l'usage du cure-dents, vaut mieux que 75 prières ordinaires. »

« Si ce n'était pas une charge trop grande pour mes fidèles, je leur prescrirais de faire précéder chaque prière du siwâk[3] ».

La vieille tradition place cet usage si haut qu'elle fait dire au Prophète : « Dieu m'a ordonné le siwâk avec tant d'insistance que j'ai presque craint qu'il me le prescrive comme une loi révélée[4]. » D'une façon humoristique, on fait dire au Prophète que Gabriel lui a si souvent enjoint le siwâk, qu'il craignait de perdre ses dents à force de les frotter. Un des dix effets du siwâk est de mettre Satan en colère; c'est agréable à Allâh, haï par Satan (mardât lil-rabb, muschita lil-scheyṭân)[6].

L'emploi du cure-dents a aussi cet avantage de faciliter au mourant, à ses derniers moments, sa profession de foi et d'abréger son agonie[1]. En effet, à son heure dernière, le Pro-

1) Sur les bois qu'on employait pour découper des cure-dents on trouve des détails chez al-Djâḥiẓ, *Bajân*, II, p. 82.

2) Al-Ja'ḳûbî, *Annales*, éd. Houtsma, II, p. 121.

3) Buch. *Tamannî*, n° 9; Musnad Aḥmed, IX, p. 116; al-Schejbânî, *Âthâr*, p. 20.

4) Musnad Aḥmed, I, p. 339 (*sajunzal 'alejja fîhi*); *ibid.*, III, p. 490 (*an juktaba 'alejja*).

5) *Ibid.*, I, p. 3 (en bas).

6) *Al-Mustaṭraf*, I, p. 10; Al-Balawî, *Alif-Bâ*, I, p. 137-38. Selon une sentence rapportée par al-Schâfi'î l'emploi du miswâk a aussi pour effet de fortifier l'intelligence; al-Damîrî, II, p. 145, s. v. *'uṣfûr*.

phète se fait donner un miswâk, et un des assistants raconte que jamais dans sa vie il n'en fit un usage aussi sérieux qu'à ses derniers moments[1]. La littérature poétique des musulmans s'empara de l'objet sacré ; il y a toute une poésie du miswâk. D'après le témoignage du savant chiite Abou-l-Kâsim Murtaḍâ 'Alam al-hudâ, le plus beau poème à ce sujet est dû à la plume du poète Abou Ḥajja al-Numejri (époque de transition entre les Omayyades et les Abbasides)[2].

Mesdames et Messieurs, je me bornerai à une simple indication. Le miswâk et la haute valeur qu'on lui attribue, et qu'on peut à peine expliquer d'après les données religieuses de l'islam, nous ramènent sur le terrain persan. Il provient d'une disposition rituelle qui était affectée à cet objet dans l'usage religieux des parsis[3] et a reçu ensuite un libre développement dans les sentences musulmanes, dont quelques-unes nous sont connues comme sentences du Prophète[4].

Mais il nous faut aussi considérer le revers de la médaille dans les rapports de la tradition musulmane avec les influences persanes.

De temps en temps se manifestent des signes d'opposition, de réaction de l'islam contre les idées persanes. Comme preuve, rien de plus typique que le changement qui s'est produit dans les sentiments des musulmans à l'égard du chien, notre plus fidèle animal domestique. Vous savez que depuis les temps reculés de l'islam, il passe pour un animal méprisé. « Les anges n'entrent jamais dans une maison où il y a un chien ou une image. » Le Prophète aurait ordonné, dit-on, de tuer tous les chiens de Médine, spécialement ceux

1) Buch. *Maghâzî*, nº 85.

2) *Al-Ghurar wal-durar* (lithogr. de Téhéran), p. 179.

3) *Shâyast lâ shâyast*, X, 20 ; XII, 13 ; *Dâdist. dînîk*, XL, 8.

4) On a donné au « compagnon » 'Abdallâh b. Mas'ûd l'épithète : *ṣâḥib al-siwâk* ; on ne semble pas connaître la raison de ce titre qui était une distinction honorifique en tout cas (al-Nawawî, *Tahdhîb*, p. 370, 13) ; au lieu d'*al-siwâk* on trouve les variantes : *al-sawâd*, *al-sirâr*, qui prouvent qu'on oublia vite le sens véritable de l'épithète.

d'une certaine couleur foncée[1]. Les théologiens musulmans sont embarrassés de donner la raison de cette mesure. On rapporte que le calife Abû Dja'far al-Manṣûr (ce renseignement est dû à Ibn Ḳutejba) aurait pris des informations à ce sujet auprès d'un savant important de son temps, 'Amr b. 'Obejd. Celui-ci ne put lui donner d'autre explication que ceci : « C'est ce que raconte la tradition ; je n'en connais pas la raison. » Le calife aurait exprimé cette idée : « parce que le chien aboie aux hôtes et effraye les mendiants[2]. »

Quant à la réalité de la mesure prise par le Prophète, il y a lieu d'avoir des doutes. A l'époque du Prophète, le chien n'était pas encore méprisé ; les fidèles avaient à son égard des sentiments beaucoup plus tendres que ne le fait supposer le mépris dans lequel il tomba durant les générations suivantes. Nous savons, par exemple, que, du temps du Prophète, des chiens circulaient dans la mosquée et qu'on ne voyait dans ce fait aucune profanation du lieu sacré[3]. Même plus tard encore, nous voyons par des sentences qui nous ont été conservées, les dispositions amicales du musulman à l'égard de cet animal, dont le contact, aux termes de la loi, produit une des plus grandes souillures. Le chien — d'après un Ḥadîth — voit des choses qui sont invisibles pour nous, c'est-à-dire les démons. Si vous entendez votre chien aboyer pendant la nuit, demandez à Dieu son assistance contre Satan[4]. C'est une pensée tout à fait persane : « Aussi souvent que le chien aboie, les démons et les mauvais ennemis s'enfuient. » Le chien partage cette propriété avec le coq[5], dont la tradition musulmane fait également dire à Mohammed qu'il est l'en-

1) On trouve toute une collection des traditions se rapportant à ce sujet dans le *Alif-Bâ* d'al-Balawi, I, p. 378 et suiv.

2) Ibn al-'Abbâr, *Takmila* (éd. de Madrid, Bibl. arab. hisp.), p. 533.

3) Musnad Aḥmed, II, p. 71.

4) Apud al-Damiri, II, p. 334 ; d'autres versions rapportent une chose analogue des ânes, *ibid.*, I, p. 298.

5) *Bundahisch*, XIV, 28 ; XIX, 3 ; *Sad-der*, XXXI, 8.

nemi de Satan et que son chant indique qu'il a vu un ange[1].

Dans une sentence attribuée à Ḥasan Baṣrî (mort en 110/728)[2], laquelle a passé avec quelques variantes dans la poésie persane[3], le Ṣûfî pratique (faḳîr) est comparé au chien, d'une façon qui rappelle fortement une description bien connue du chien dans l'Avesta[4] : « Le chien a dix propriétés dignes d'éloges, qui toutes doivent exister chez le faḳîr :

« 1. Il a toujours faim — c'est la coutume des fidèles. — 2. Il n'a pas d'habitation constante — c'est la coutume de ceux qui se confient en Dieu (mutawakkilîn)[5]. — 3. La nuit, il dort très peu — c'est la coutume de ceux qui sont plongés dans l'amour de Dieu. — 4. S'il meurt, il ne laisse aucun héritage — c'est la coutume des ascètes. — 5. Il n'abandonne pas son maître, même si celui-ci le chasse — c'est la coutume des adeptes (murîdîn). — 6. Il se contente des plus petits biens terrestres — c'est la coutume des gens tempérants. — 7. Si on le chasse d'un endroit, il s'éloigne et en cherche un autre — c'est la coutume des humbles. — 8. Si on le frappe et le chasse, et qu'après on le rappelle, il obéit — c'est la coutume des modestes. — 9. S'il voit de la nourriture, il se tient debout éloigné — c'est la coutume de ceux qui sont consacrés à la pauvreté. — 10. S'il s'en va, il ne prend aucune nourriture de route — c'est la coutume de ceux qui se sont retirés du monde. »

D'où vient donc que cet animal supporté au temps de Mohammed, même dans les mosquées, et que plus tard on trouve encore digne, par ses qualités, d'être comparé aux

1) Al-Damîrî, I, p. 328. On lit aussi dans le Talmud bab., *B. Kammâ*, fol. 60 *b*, que l'aboiement des chiens est le signe de la présence du prophète Élie ou de l'Ange de la mort ; cela dépend de la nature joyeuse ou triste de l'aboiement. — Cf. aussi E. Stave, *Ueber den Einfluss des Parsismus auf das Judenthum* (Haarlem, 1898), p. 131.

2) Al-Maḳḳarî, éd. de Leyde, I, p. 393.

3) Chardin, *Voyages en Perse*, éd. Langlès (Paris, 1811), IX, p. 205.

4) *Vendidad*, Farg. XIII, 44-48.

5) Voyez mes *Materialien zur Entwickelungsgeschichte des Sufismus*, dans *Wiener Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenl.*, XIII (1899), p. 46-48.

saints hommes, en arrive tout à coup à inspirer une horreur qu'on peut malaisément concilier avec la douceur que prescrit l'islam pour les animaux domestiques? La réponse est vite trouvée, quand on pense à l'estime dont cet animal jouissait chez les Parsis au milieu desquels les musulmans s'établirent. Pour eux, il est l'animal qui chasse les démons[1]; il faut exposer à son regard (seg-dideh) le cadavre même des Parsis lors de leur dernier voyage au dachmeh (lieu d'exposition du cadavre); on faisait dans l'ancien temps des fondations pieuses pour l'entretien de cet animal, afin de s'assurer son assistance pour le moment où l'âme du défunt franchirait le pont Çinvat, ce qui décidait de la félicité éternelle ou de la damnation.

La tradition musulmane, voulant faire opposition à l'estime religieuse que l'on avait pour cet animal, fit remonter au Prophète la mesure de l'extermination des chiens et rendit méprisable pour des motifs religieux un animal domestique autrefois si estimé[2].

III

L'influence qui se manifeste par l'emprunt ou le rejet d'éléments étrangers remonte jusqu'à l'époque la plus reculée du mouvement théologique de l'islam et est aussi ancienne que l'effort des légistes pour formuler les normes de la vie religieuse.

1) Les Bulgares habitant aux bords du Wolga estimaient que l'aboiement du chien est de bon augure (*jatabarrakûna bi-'uwâ al-kalb*) et qu'il présage bonheur et abondance des récoltes (Ibn Fadhlân *apud* Jâkût, I, 769, 13).

2) Je ne suis pas le premier qui énonce cette opinion. Voir p. e. G. Jacob, *Altarabisches Beduinenleben* (2e édit.), p. 84 (qui se réfère à Geiger, *Ostiranische Cultur*, p. 370). Ed. Hahn, *Die Hausthiere und ihre Beziehung zur Wirthschaft des Menschen* (Leipzig, 1896), p. 65 : « L'estime exagérée dans laquelle la religion zende des Perses le tenait (i. e. le chien), a certainement contribué au mépris dont il est devenu l'objet lors du triomphe de l'islamisme; mais il n'a pas été possible, naturellement, de le chasser complètement de la situation acquise. »

Nous ne nous en tiendrons pas à l'époque où l'islam victorieux entra par la conquête en relation avec la population persane et au contact permanent qui en fut la suite.

Nous pouvons *peut-être* (et nous tenons à souligner ce *peut-être*) remonter beaucoup plus loin dans l'histoire de l'islam, pour reconnaître l'effet des éléments parsis sur la formation des idées de Mohammed. Cela m'amène à une hypothèse sur laquelle je voudrais fixer votre attention et celle de tous ceux qui s'intéressent à la recherche historique des principes qui ont exercé une influence, non seulement sur le développement, mais sur l'origine même de l'œuvre de Mohammed.

Jusqu'à présent on a surtout considéré le judaïsme et le christianisme comme étant les sources des enseignements du Koran ; le mémoire couronné d'*Abraham Geiger* (1833) a ouvert la voie aux investigations qui depuis lors ont porté sur toute sorte de particularités. On a aussi recherché la part qui revient à la littérature apocryphe juive et chrétienne dans la formation de la religion koranique. Dans son ouvrage sur les apocryphes, notre collègue *René Basset* a fourni dans ce sens maintes indications utiles qui peuvent stimuler l'historien de l'islam primitif à pénétrer plus avant dans ce domaine[1]. On trouvera que l'idée de la « table bien gardée » (al-lauḥ-al-maḥfûẓ), sur laquelle est noté le prototype de la révélation divine ainsi que les destinées de l'humanité, a sa source dans une idée courante du livre des *Jubilés*[2] ; que la peinture du jugement dernier, telle qu'on la trouve dans le Koran, a son prototype dans le Livre d'Hénoch[3]. Les relations avec le christianisme éthiopien dans lequel ces apocryphes jouaient un rôle important, ont fait pénétrer ces idées dans l'horizon du Prophète arabe.

Il n'est pas impossible également qu'il eût à sa disposition

1) *Les Apocryphes éthiopiens*, par René Basset, IX, p. 12 et 22.
2) *Jubil.*, 3, 10 ; 4, 32 ; 15, 25 ; 16, 28 ; 18, 19 ; 19, 9 ; 23, 10 ; 50, 13.
3) *Livre d'Hénoch*, 1, 6, 8.

l'élément persan, qu'il n'avait qu'à prendre et à façonner. Ce n'est pas la première fois qu'on le dit. On reconnait généralement que les éléments eschatologiques du Koran, en dehors même des idées persanes qui s'étaient répandues par l'intermédiaire du judaïsme et du christianisme, laissent percer des emprunts faits directement aux Persans. Les lieux où les idées persanes et les occasions par lesquelles elles pouvaient pénétrer en Arabie, au temps de Mohammed, étaient très nombreux.

La culture persane était à la portée des habitants de l'Arabie centrale, à l'époque qui précède l'apparition de Mohammed. Le commerce des négociants mecquois qui s'étendait jusqu'au territoire persan[1], aussi bien que les voyages des poètes ambulants les amenaient tout près du champ de civilisation des Persans. Al-A'schâ n'est pas le seul poète arabe qui ait poussé ses excursions jusque dans le royaume sassanide; il n'est qu'un entre beaucoup d'autres. Enfin Ḥîra, la résidence fréquentée pas les poètes et les habitants de l'Arabie, offre, malgré sa cour arabe, un véritable tableau de la vie persane. De là, les éléments de la civilisation persane pouvaient aisément pénétrer dans les villes du nord et du centre de l'Arabie; on les y reconnait d'ailleurs, sans qu'il puisse y avoir de doute possible, dans les mots persans et les expressions persanes qui se trouvent en grand nombre dans la langue arabe ancienne.

Les poètes antéislamiques abondent en allusions à la vie persane, au costume persan, aux mœurs persanes, qu'ils écartent naturellement avec une morgue vraiment arabe, mais qui attestent hautement la connaissance que l'arabisme avait de ce qui lui était étranger[2]. Pour injurier son ennemi,

1) *Aghâni*, VI, p. 93, 12: Abû Sufjân envoyait ses caravanes qui portaient les marchandises des Kurejschites *ilâ ard al-'Adjam*, jusqu'au pays des Persans. Quant aux incursions belliqueuses dans les territoires persans, voir Ibn Hischâm, p. 938, 2.

2) *Muhammed. Studien*, I, p. 102; G. Jacob, *Altarab. Beduinenleben* (2e éd.), p. 237. Je compte revenir une autre fois sur les allusions persanes des poëtes arabes antéislamiques.

un poète antéislamique, Aus b. Ḥadjar, se sert précisément de l'expression *fârisijja*, c'est-à-dire mode persane, comme pour marquer d'une tare sa vie de famille[1].

Les Arabes n'avaient pas à franchir les limites de leur aire géographique pour pénétrer dans la sphère de l'élément persan. Dans plusieurs endroits de la péninsule, il y avait des commerçants persans qui vivaient en commun. Déjà au commencement de notre ère, des Persans exploitaient les mines d'or, en différents points du pays[2]. Quant à l'influence que ces Persans pouvaient exercer sur la population arabe, nous pouvons en juger par le fait qu'une partie d'une tribu arabe établie à Baḥrein, les Banou 'Idjl, passa complètement à la nationalité persane[3], ce qui prouve combien l'élément persan a pu être un facteur ethnographique en plein pays arabe.

Au point de vue religieux, il faut aussi faire entrer en ligne de compte l'Arabie méridionale (Yémen) qui, à l'époque de Mohammed, était une province soumise à l'influence de l'empire sassanide. Nous connaissons par leurs noms les dignitaires persans qui exerçaient le pouvoir au nom des Sassanides dans l'Arabie méridionale à l'époque du Prophète arabe. Le commerce du nord avec la province méridionale persico-arabe pouvait facilement apporter au nord, non seulement les marchandises de l'Arabie du sud, mais aussi des idées. Nous sommes en droit de supposer que le commerce ne se bornait pas aux fines étoffes que les marchands transportaient du sud où elles étaient tissées[4] vers le nord ; il ne se bornait pas non plus au vin importé de l'Yémen et de l'Ḥadramaut, riches en raisin[5], dont les célèbres vignobles sont si fréquemment cités par les poètes lorsqu'ils chantent

1) Éd. Geyer, n° 24, 2. Sur les mariages entre proches parents, v. E. Kuhn, dans *ZDMG.*, XLIII, p. 618.

2) Cp. Glaser, *Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens*, II, p. 193.

3) Les passages cités dans *Muh. Stud.*, I, p. 103, note 4.

4) Mas'ûdî, *Tanbîh*, éd. de Goeje, p. 281, 16 et suiv.

5) Müller-Mordtmann, *Südarabische Denkmäler* (Vienne, 1883), p. 87 ; Halévy, *Journ. asiat.*, 1872, I, p. 524.

ce vin qui désaltérait les gosiers brûlants des habitants du désert, après les longues privations qu'ils avaient subies. Les gens qui venaient du sud auront bien prononcé telle ou telle parole religieuse et auront bien eu quelque contact, si superficiel qu'il fût, avec les idées du pays où ils pénétraient. On a du reste déjà émis l'opinion (Jos. Halévy) que mainte expression caractéristique de la terminologie chrétienne acceptée par l'islam lui était arrivée par le christianisme de l'Arabie méridionale.

En tous cas, les occasions ne manquaient pas pour permettre à la religion de la Perse d'agir sur la pensée du fondateur de l'islam. En effet, le Prophète connaît les *madjûs* et les place sur la même ligne que les « Juifs, les Sabéens et les Chrétiens » par opposition à ceux qui « pratiquent l'idolâtrie » (sourate XXII, 17).

Ce rapprochement est au moins une preuve que les Madjûs appartenaient à l'horizon religieux de Mohammed; puis que, au point de vue religieux, il ne voyait pas en eux un élément hétérogène comme dans les païens idolâtres de l'Arabie et des lointains pays étrangers. Assurément ils n'étaient pas si nombreux dans son entourage qu'il ait pu observer à fond leur système religieux comme celui des Juifs et des Chrétiens, dont les maîtres, Ḥabr et Ruhbân, lui fournissaient des renseignements directs. Pour cet homme dominé par l'idée du monothéisme absolu, l'idée de Dieu troublée par le dualisme des mages ne pouvait être une source de l'enseignement religieux comme les systèmes religieux environnants qu'il tenait pour des formes dégénérées de la *dîn-Ibrâhîm* (la religion d'Abraham)[1].

Néanmoins quelques parcelles d'idées qu'il s'appropria du cercle persan, sans s'en rendre compte, ne manquèrent pas

1) De même les Persans font remonter la vraie religion aux temps de l'antiquité reculée; ils nomment *paoiryô tkaêsha* la religion primitive existant longtemps avant Zaratusht, qui n'aurait fait que la rétablir (*Sacred Books*, XXIV, p. 87). C'est cette conception qui paraît encore chez Firdausi : *dîni-kuhen*.

d'exercer leur effet sur le tempérament de Mohammed, ouvert à toutes les impulsions religieuses. — Il n'avait pas appris à connaître le parsisme sous une forme vivante dans une communauté de pratiquants; il s'agit d'influences latentes, complètement inconscientes, qui se combinaient avec sa propre conception religieuse sans en faire partie organique et qui n'ont modifié que légèrement quelques points de son système fondé sur une base judéo-chrétienne.

La persécution qui sévit plus tard contre l'incrédulité et l'hérésie sous les Abbasides, à l'époque où la théocratie se développa sous l'influence persane, se trouve déjà indiquée dans les paroles du Koran. Le *kâfir* du Koran n'est cependant pas la copie de l'incrédule et de l'hérétique tel qu'il se présente dans le judaïsme et le christianisme. Mohammed y a introduit l'idée persane de l'*impureté matérielle*. Voici du vrai Parsi : « Un méchant bipède, par exemple un impie Ashemaogha, souille les créations du Bon Esprit par contact direct, les souille par contact indirect [1]. » Une conception de ce genre a dû planer sur le berceau de cette sentence du Koran (sourate IX, 28) : *innamâ-l-muschrikîna nadjisun*, « en vérité, les polythéistes sont *impurs* ». A l'origine cette maxime est prise au pied de la lettre dans la théorie seulement et la vieille exégèse (Ibn 'Abbâs fait autorité en la matière) commente en effet mot à mot la sentence du Koran : « la substance des incrédules est impure, » et « On doit accomplir la purification rituelle après avoir été en contact avec eux [2]. »

Il est vrai que la loi des Sunnites a écarté du texte du Koran par une interprétation scolastique cette idée inhumaine et a expliqué au sens *moral* « l'impureté des infidèles (nadjâsa) » [3]. Mais dans les cercles schî'ites où les traditions persanes n'ont pas cessé d'exercer une influence plus prononcée, on a conservé le sens littéral dans sa rigueur et dans chaque

1) *Vendidad*, Farg. V, 37.
2) Voyez les opinions exégétiques anciennes, citées dans le *Kasschâf* ad locum.
3) Pour plus ample information cp. mes *Zâhiriten*, p. 61-63.

code schi'ite (je renvoie, par exemple, au Compendium de Querry[1]) vous trouverez le « kâfir » cité comme une des dix causes de l'impureté rituelle (deh nedjâsât). Les conséquences de cette manière de voir strictement légale sont d'autant plus rigoureusement tirées que la communauté schi'ite, divisée en de nombreuses branches, s'écarte davantage du dogme de l'islam orthodoxe. Plus une de ces sectes est imprégnée de traditions non arabes, plus l'exclusivisme et l'intolérance à l'égard de ceux qu'elle tenait pour infidèles ont été violents[2].

De même les attributs qui, dans la phraséologie et la terminologie du Koran, se rapportent à l'incrédulité et aux non-croyants, trahissent mainte ressemblance avec le langage religieux des Parsis et pourraient facilement conduire à l'hypothèse d'une infiltration antérieure qui proviendrait de cette source. Gardons-nous cependant d'aller trop loin et ne nous exposons pas, en voulant à tout prix trouver des analogies, au danger de dépasser le but.

Dans ses sermons de réprimande, Mohammed applique souvent aux infidèles et aux pécheurs une épithète qui, prise dans son sens premier, n'appartient pas au domaine de la vie *religieuse* proprement dite, mais est empruntée aux relations de droit privé qui existent entre les hommes. L'infidèle est nommé *ẓâlim*, c'est-à-dire « oppresseur, violent, tyran ». Ce terme est ensuite adapté au domaine religieux par ce procédé : celui qui transgresse les commandements d'Allâh *ẓalama nafsahu*, « commet injustice et violence à l'égard de sa propre âme. »

Nous ne céderons pas à la tentation de voir le prototype du ẓâlim dans le *sâstarân* (oppresseur) parsi, en songeant que le *râschâ'* biblique atteste le même passage de la notion juridique à la notion religieuse, et que le pécheur « qui fait violence à sa propre âme » a son original dans la sentence biblique « vechôṭ'i chômês nafschô » (*Prov.*, VIII, 36) : « Celui qui pèche

1) *Droit musulman*, I, p. 17, art. 267 et suiv.
2) *ZDMG.*, LIII, p. 383.

contre moi, fait violence à son âme (châmâs = zulm) ».....

Vous êtes en droit, Mesdames et Messieurs, de me demander si nous pouvons saisir dans les doctrines du Prophète de l'islam des traces de conceptions particulières du parsisme. Si je signalais l'eschatologie du Koran, qui, comme je l'ai déjà fait remarquer plus haut, porte les traces d'une influence parsie, je dépasserais en répétant des faits connus de longue date, le temps qui m'a été accordé pour mon exposition. Je préférerais plutôt résumer une hypothèse que j'ai indiquée récemment dans un recueil consacré à la mémoire d'un ami prématurément enlevé à mon affection[1]. Elle mettrait en lumière, si je ne me suis pas trompé, les influences latentes que les idées persanes ont fait prévaloir dans la doctrine de Mohammed. Celles-ci ne font que modifier, dans le cas spécial que j'ai en vue, une institution empruntée au judaïsme et au christianisme, en lui donnant une nuance qui à l'origine lui était étrangère, mais qui ne laisse pas d'avoir de l'importance.

Vous savez que le vendredi des musulmans est une copie du sabbat biblique. Il s'en distingue néanmoins sur le point essentiel de l'institution biblique du sabbat. Celui-ci est destiné à rappeler continuellement l'œuvre divine de la création, comme achèvement de la création des six jours : c'est un jour de repos pour l'homme et aucun travail ne doit être accompli en ce jour-là, parce que l'œuvre de la création du monde fut achevée en ce jour.

Mohammed, à la vérité, veut aussi maintenir parmi ses fidèles la foi « à l'œuvre de la création en six jours », mais son vendredi n'en est pas le jour commémoratif. Il n'est ni le jour de repos du sabbat, ni le jour de préparation à ce sabbat. C'est un « jour de réunion » pour la célébration hebdomadaire du culte ; dès le début, il n'a pas été considéré comme jour de repos : « O croyants ! dit Mohammed dans le

1) *Die Sabbathinstitution im Islam*, dans les Mélanges consacrés à la mémoire du feu Prof. D. Kaufmann.

Koran (LXII, 9,10), lorsqu'on vous appelle à la prière du jour de l'assemblée, empressez-vous de vous occuper de Dieu et et abandonnez le négoce... Lorsque la prière est finie, allez où vous voudrez et recherchez les dons de la faveur divine. »

Mohammed repousse absolument l'idée que Dieu s'est reposé de son œuvre de la création. Cette idée est tellement enracinée dans la conscience musulmane que de tout temps on a considéré comme une polémique directe dirigée contre le judaïsme ces paroles du Koran (L, 37) : « Nous avons créé le ciel et la terre et ce qui est entre eux en six jours, et la fatigue ne nous a pas atteint » (*wa mâ massanâ min lughûbin*).

Je vous ai donné là un exemple de ce que j'appelle l'influence persane latente. D'après la doctrine des Parsis, l'univers a été créé en six périodes[1]. On institua des fêtes en souvenir de chacune de ces six périodes de la création, mais aucune en vue de célébrer l'achèvement de la création du monde ; ainsi aucune fête qui eût quelque ressemblance avec le sabbat des Juifs. Leurs théologiens combattaient la conception juive du sabbat et particulièrement l'idée que Dieu s'est reposé de l'œuvre de la création. Le document pâzend, que J. Darmesteter[2] a fait connaître et dans lequel la polémique des Parsis contre l'institution du sabbat est devenue l'expression d'un dogme (*chikand gûmânik viyar*), date à la vérité du IXe siècle ; mais probablement il n'est que le reflet de vieilles discussions théologiques.

Cette opposition contre l'histoire biblique de la création ne semble pas avoir échappé à la connaissance de Mohammed. L'esprit du Prophète arabe était puissamment pénétré de l'idée de la toute-puissance de Dieu. C'était l'*idée mère* qui remplissait son âme. Aussi saisit-il avec empressement l'occasion, en s'emparant de l'institution du sabbat, de la différencier par une protestation énergique contre l'idée d'un dieu *qui se repose*.

1) *Le Zend-Avesta*, trad. par J. Darmesteter, I, p. 37 et suiv.; III, p. 57.
2) *Revue des Études juives*, XVIII, p. 9, n° 102.

Mesdames et Messieurs ! En me permettant d'attirer votre intérêt pendant cette heure sur cette esquisse rapide, je ne pouvais absolument pas avoir l'intention d'épuiser complètement une question si importante pour l'étude historique de l'islam. J'avais encore moins la prétention, en vous exposant mes idées particulières à ce sujet, d'avoir trouvé le dernier mot de la science. Bien plus, j'ai à cœur de répéter ici le mot par lequel j'ai abordé, comme vous vous en souvenez, l'exposition de ce dernier chapitre de ma conférence : *peut-être*. Ce que je viens de vous exposer dans ce chapitre, je ne le considère pas comme doctrine acquise ; je le considère comme *hypothèse*. — *Valeat quantum valere potest.*

Cette docte assemblée m'a paru fournir une belle occasion d'attirer votre attention sur une série de phénomènes dont une étude minutieuse nous permettra de pénétrer davantage dans la connaissance des différents éléments qui ont concouru à la formation de l'islam primitif. Permettez-moi, Mesdames et Messieurs, en terminant, de vous exprimer toute ma reconnaissance pour la bienveillance et la patience avec laquelle vous avez bien voulu me prêter une oreille attentive.

I. Goldziher.

DES RAPPORTS HISTORIQUES

ENTRE LA RELIGION ET LA MORALE

Mémoire lu en séance générale au Congrès international d'histoire des Religions, le 6 septembre 1900.

Quand on veut discuter le rapport entre deux termes, le premier soin doit être de préciser le sens qu'on leur donne. Je demanderai à définir la Religion comme la façon dont l'homme réalise ses rapports avec la puissance surhumaine et mystérieuse de laquelle il croit dépendre; — la Morale, comme l'ensemble des règles qu'il se croit tenu d'observer, en dehors du plaisir ou de la peine qu'il y trouve.

Les règles de la morale ont leur source dans la tradition, le sentiment, ou le raisonnement; leur justification, dans l'injonction d'un être supérieur ou la notion abstraite du devoir; leur fin, dans la satisfaction divine ou le bonheur d'autrui; elles peuvent varier de société à société, d'âge en âge. Mais le principe de la morale est partout identique : c'est la distinction entre bien et mal, combinée avec la conviction qu'il faut faire le bien et éviter le mal.

En tant qu'elle admet des interventions surhumaines dans son origine, son contenu, sa sanction ou sa fin, la morale rentre dans la sphère de la religion. Cette liaison a-t-elle existé de tout temps ou n'est-elle qu'une étape transitoire dans l'évolution de la culture humaine? La morale est-elle sortie de la religion ou la religion de la morale? Si elles se sont constituées séparément, quand a commencé leur alliance? — Les avis sont partagés sur toutes ces questions,

mais peut-être les divergences reposent-elles, en partie, sur des malentendus.

I

Si par morale on entend l'observation des règles qui favorisent l'adaptation de l'individu à son milieu social, il faut bien admettre que la morale est antérieure à la religion, voire à l'humanité, puisque l'altruisme se rencontre, du moins à l'état instinctif, jusque chez des animaux inférieurs. Mais, dans cette hypothèse même, on peut affirmer que la religion, dès son apparition, a concouru à fortifier, sinon à engendrer, le sentiment du devoir.

Prenons les peuples placés au dernier degré de l'échelle sociale. L'individu s'y croit entouré de puissances surhumaines, tour à tour hostiles et bienveillantes, qu'il s'efforce de se concilier par les procédés dont il a appris à se servir vis-à-vis des puissances humaines : la flatterie, la menace, les présents, les mauvais traitements, la coaction. Homme et dieu ne poursuivent, en somme, que leur propre bien. Toutefois, même les observateurs qui ont le plus insisté sur le caractère égoïste de cette religion rudimentaire, doivent reconnaître qu'elle tend à développer un élément essentiel de la morale : l'esprit de sacrifice, l'habitude d'échanger un bien immédiat et direct contre un bien plus considérable, mais indirect et plus éloigné. Il n'y a guère de peuples où la religion n'inspire des mortifications volontaires ; il n'y en a pas où l'on ne se prive du superflu et même du nécessaire pour faire des offrandes aux morts et aux dieux ; les plus anciens rites de l'époque préhistorique qui aient laissé quelque trace, sont des oblations aux défunts. — Or, l'abnégation ou plutôt le *self restraint* est la première condition de toute moralité.

En second lieu, la religion fortifie le principe d'autorité. On n'a pas trouvé jusqu'ici de peuplades qui ne regardent certains individus comme spécialement aptes à entrer en re-

lations avec les puissances mystérieuses dont elles croient dépendre. Qu'il s'agisse de chefs, de sorciers ou de prêtres, une pareille croyance devait assurer à ces individus un ascendant considérable. Or, dans les sociétés inférieures, le principe d'autorité est indispensable pour empêcher les agrégats naissants de se dissoudre sous la pression des intérêts en conflit. Sans doute, les dépositaires de cette autorité peuvent n'en user que dans un but égoïste, et c'est même généralement le cas ; mais leur intérêt n'en est pas moins dans la consolidation et l'agrandissement d'une communauté sans laquelle ils ne sont rien. Herbert Spencer va jusqu'à dire que les groupes où il ne s'est pas formé d'institutions ecclésiastiques n'ont pas réussi à se développer[1]. La disparition prématurée de ces institutions peut amener le relâchement du lien social. Ellis rapporte qu'en Polynésie les sacrifices humains étaient un moyen de gouvernement. C'était le chef qui désignait les victimes, et son choix tombait naturellement sur ceux qui lui avaient manqué ou déplu. « Aussi ses sujets, ajoute le missionnaire, lui obéissaient-ils sans réserve. Mais après la destruction de l'idolâtrie, ce moyen cessa d'opérer et les indigènes, délivrés du frein, en vinrent à refuser toute obéissance légitime, tout concours légal[2]. » — Ceci est un exemple extrême, mais c'est pour cela que je l'ai choisi, sans qu'on m'accuse, j'espère, plus qu'Ellis lui-même, de faire l'apologie du cannibalisme religieux ou du meurtre rituel.

En troisième lieu, ce n'est pas seulement entre les vivants que la religion établit un lien, mais encore entre les vivants et les morts. Si on admet parmi ses manifestations les croyances aux revenants, il est certain qu'elle constitue un frein contre l'abus de la force. Dans l'Amérique méridionale, les Toupis Guaranis racontent que les morts reviennent sous

1) H. Spencer, *Ecclesiastical Institutions*, Part VI of the *Principes of Sociology*, London, 1885, § 641.

2) Rev. W. Ellis, *Polynesian Researches*, London, 1829, t. II, p. 378.

forme d'animaux pour punir ceux qui les ont maltraités[1]. Chez les Dacotahs, rapporte Schoolcraft, la crainte des vengeances posthumes suffit souvent à empêcher le meurtre « avec autant de force, ajoute-t-il, que, chez nous, la crainte de la potence »[2]. Les Chippeways s'imaginent que leurs âmes seront persécutées dans l'autre monde par les âmes non seulement des hommes, mais encore des animaux et des objets dont ils ont mésusé[3]. Des idées analogues prévalent parmi les indigènes de nombreuses îles Polynésiennes[4]. Dans l'Inde, il arrive qu'un débiteur force un créancier récalcitrant à s'exécuter en le menaçant de se suicider, pour mieux le poursuivre ensuite.

En quatrième lieu, parmi les plus anciennes prescriptions religieuses, figure l'interdiction de toucher les choses qui appartiennent aux esprits ou de commettre les actes qui les offensent. C'est l'institution du *tabou*, qui a pris une si grande importance chez les Polynésiens, mais qui se rencontre, sous une forme plus ou moins développée, parmi tous les peuples connus. On distingue entre tabous de plein droit, qui concernent les choses prohibées à raison de leur caractère sacré ou impur, et tabous artificiels, qui sont le fait d'une prohibition édictée par un sorcier ou un chef compétent. MM. Frazer et Marillier ont bien mis en lumière le caractère à la fois religieux et social du tabou[5]. Celui-ci a fourni peut-être, en dehors de la violence, le premier moyen d'assurer le respect de la propriété privée, — soit que l'on mette l'objet sous la garde des êtres surhumains par l'apposition d'un signe particulier, comme chez les indigènes du Congo, ou par la célébration d'un rite symbolique, comme chez certains aborigènes

1) A. Réville, *Religions des peuples non civilisés*, t. I, p. 371.

2) Schoolcraft, *Indian Tribes of the United States*, Philadelphia, pp. 195-196.

3) L. Marillier, *La survivance de l'âme et l'idée de justice chez les peuples non civilisés*, Paris, 1894, pp. 44-45.

4) Codrington, *The Melanesians*, p. 274-288.

5) *Sur le caractère religieux du tabou mélanésien*, par M. Léon Marillier, dans le VIIe vol. publié par la Section religieuse de l'École des Hautes-Études, Paris, 1896, p. 35.

de l'Inde, — soit qu'on l'offre aux esprits, en s'en réservant l'usage, comme c'est le cas en Polynésie. Appliqué aux personnes, le tabou peut devenir un mode de protection efficace pour les femmes, les enfants, les étrangers, les non-combattants. Les lieux d'asile et les « trêves de Dieu » ne sont, en somme, que des tabous indirects. Enfin, quand c'est au chef de l'instituer, il devient un puissant moyen de gouvernement, puisqu'il peut aboutir soit à la confiscation de la propriété désormais vouée aux dieux, soit à une véritable interdiction *ignis et aquae* prononcée contre un délinquant.

En cinquième lieu, la religion intervient généralement pour sanctionner, à côté des prohibitions sacrées, un certain nombre d'usages traditionnels qui s'appliquent aux circonstances solennelles de la vie individuelle et sociale : la naissance, la puberté, le mariage, l'hospitalité, la guerre, la chasse, les semailles, la moisson, les changements de saison. L'origine de ces coutumes est attribuée tantôt aux ancêtres, tantôt à des divinités spéciales; dans un cas, comme dans l'autre, on ne peut s'y soustraire sans encourir la vindicte de leurs auteurs ou protecteurs surhumains. Cette sanction divine n'exclut pas la sanction terrestre, mais si le coupable est alors l'objet d'une répression sociale, c'est que, par sa faute, il risque d'attirer, non pas seulement sur sa personne, mais encore sur le reste de la tribu, le ressentiment des dieux offensés.

En sixième lieu, la religion fournit à l'homme le moyen de se mettre dans l'impossibilité de travestir la vérité ou de manquer à sa parole. En général, les dieux des non-civilisés se soucient peu des mensonges que peuvent se faire leurs adorateurs. Mais il n'en est plus de même, quand ils ont été pris à témoin de la vérité d'un récit ou de la sincérité d'une promesse. Désormais, c'est à la divinité que le parjure aura affaire, et les dieux ne pardonnent pas la violation des engagements qu'on a pris envers eux. Le serment apparaît avec ce caractère chez des peuples aussi arriérés que les Nègres, les Cafres, les Polynésiens, les Sibériens, les aborigènes de

l'Inde, etc. — Lorsque les puissances surhumaines sont ainsi devenues les garantes de la vérité dans les circonstances solennelles, elles finissent par acquérir la réputation de favoriser la véracité, de haïr et de réprimer le mensonge en toute occasion.

II

Les considérations que je viens d'invoquer, démontrent surabondamment que, dès ses débuts, la religion a agi comme force de consolidation morale. Vient maintenant le point de savoir si, tout au moins dans les limites de ses manifestations observables, elle ne poursuit point directement un but social : en d'autres termes, si, même chez les peuples les plus incultes où l'on constate sa présence, elle n'a pas toujours rangé un certain altruisme parmi les obligations de ses fidèles. Je ne sais s'il y a des races chez lesquelles la religion a conservé — ou assumé — un caractère purement individuel. Partout, à côté des rapports que l'homme noue avec les esprits et les dieux pour y chercher des armes dans le combat de la vie, il semble exister des relations entre le clan ou la tribu, pris comme unité sociale, et certaines divinités considérées, soit comme les fondateurs, soit comme les ancêtres ou les membres adoptifs de la communauté. Au-dessus de leurs fétiches privés, les Nègres ont des fétiches du village, qui sont tantôt les fétiches du chef, tantôt des divinités spéciales. Il n'est pas jusqu'aux Hottentots, où chaque tribu n'ait son esprit protecteur. Le même phénomène a été constaté chez les indigènes de l'Australie et des deux Amériques. Là, où domine le culte des morts, comme chez les Cafres, c'est souvent le premier ancêtre auquel on attribue ce rôle. Chez les Sémites de l'époque la plus reculée, suivant Robertson Smith[1], chaque tribu s'était choisi, parmi les esprits dont elle se croyait environnée, un être surhumain avec lequel elle concluait une sorte

1) Robertson Smith, *The Religion of the Semites*, Londres, 1894, chap. III.

de pacte, le regardant comme son progéniteur, du moins par adoption, et son dieu par excellence. On sait combien sont nombreux les peuples qui présentent des traces de totémisme : dans la plupart des cas, le totem remplit les fonctions d'un dieu de clan.

L'existence d'un culte commun est par elle-même un élément de cohésion, en ce qu'elle engendre forcément une certaine unité de pensée et d'action ; parfois même elle fournit un centre de groupement, comme on le constate chez les Ostiaques de la Sibérie, où Latham rapporte que l'usage du même sanctuaire et le recours au même sorcier constituent un lien d'union entre les familles éparses[1]. Est-il besoin de rappeler que si, chez les Hellènes, il y eut jamais un commencement de fédération, c'est le culte d'Apollon Delphien qui le leur offrit? Plus d'un peuple a dû exclusivement à son culte national d'avoir gardé, à travers les déchéances et les persécutions, la conscience de son unité ethnique. Parmi les non-civilisés, c'est surtout le culte des ancêtres qui, comme le fait observer Herbert Spencer, tend à renforcer le lien social en maintenant chez ses fidèles la conscience de leur parenté, ainsi que les sentiments de concorde et de solidarité qui en découlent.

Quelle que soit, du reste, l'origine des divinités, combien plus grande est leur influence morale, quand il s'agit non pas seulement d'un Dieu adoré en commun, mais d'un Dieu qui représente la communauté elle-même et s'identifie avec ses destinées! Entre le culte de la tribu et les cultes des individus s'accuse alors la même opposition qu'entre l'intérêt général et l'intérêt privé. Les individus, lorsqu'ils poursuivront des avantages personnels, continueront à invoquer leurs esprits et leurs fétiches ; peut-être même essayeront-ils d'accaparer momentanément l'aide du dieu collectif. Mais ces tentatives sont naturellement mal vues par la communauté au détri-

1) R. G. Latham, *Descriptive Ethnology*, cité par H. Spencer, *Ecclesiastical Institutions*, § 622.

ment de laquelle elles s'exercent. D'où la distinction, si fréquente chez les sauvages, entre la bonne et la mauvaise magie : la première, qui s'exerce publiquement dans l'intérêt général ; la seconde, qui est traitée comme un crime capital, moins peut-être une impiété qu'une trahison.

Les dieux de la communauté en favoriseront le maintien et l'extension — ne fût-ce que pour leur propre bien. — Ils la protégeront contre les attaques du dedans, aussi bien que du dehors. Ils châtieront donc les écarts et les défaillances internes susceptibles de la mettre en péril : le meurtre, la lâcheté, la trahison, la violation des coutumes. M. Andrew Lang a réuni, dans son récent ouvrage, *The Making of Religion*[1], de nombreux exemples tendant à établir que même les races les plus dégradées, les Australiens, les Boschimans, les Fuégiens, les Andamans, professaient la croyance à un Dieu secourable et rémunérateur. Selon M. Howitt, les indigènes australiens qu'il a observés, seraient astreints par leurs divinités au respect des principes suivants : 1° Obéir aux vieillards ; 2° Se montrer généreux envers ses amis ; 3° Vivre en paix avec ses voisins ; 4° Éviter tout commerce avec les femmes des autres ; 5° S'abstenir des nourritures interdites[2]. Chez les Andamans, il y a plus encore : D'après M. Man, le vol, le meurtre, l'adultère, la fausseté y sont punis par une divinité au même titre que certains modes de découper la viande ou l'usage des sortilèges à l'aide de la cire[3].

En supposant, comme je serais tenté de le faire contrairement à l'opinion de M. Lang, que cette intrusion de la morale dans les préoccupations divines soit le résultat d'un contact avec des peuples plus avancés, il n'en est pas moins établi qu'on trouve, jusque parmi les populations les plus arriérées, des puissances surhumaines qui punissent la violation des tabous et des coutumes en général. Parmi ces

1) Andrew Lang, *The Making of Religion*, London, 1898, chap. XII.
2) *Journal of the Anthropological Institute*, t. XIII, p. 459.
3) *Id.*, t. XII, p. 112.

coutumes ont certainement figuré de bonne heure quelques obligations réciproques des membres de la communauté. Or, du jour où chacun croit pouvoir compter sur une protection surhumaine dans l'exercice de certains actes ou la possession de certaines choses, il doit bien admettre que ses voisins jouiront d'une protection identique contre ses propres agressions, et ainsi pénètre dans l'esprit humain le germe de la maxime : Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fît[1].

C'est à ce courant d'idées que se rattache sans doute l'institution des ordalies, qui font intervenir des êtres surhumains dans la découverte et éventuellement dans la punition des coupables. Les « jugements de Dieu » se rencontrent sous des formes analogues à nos ordalies du moyen âge par l'eau, le feu, le poison, les sorts, chez les Nègres, les Madécasses, les Peaux-Rouges, les Aïnos du Japon, les aborigènes de l'Inde. Peut-être l'origine en remonte-t-elle à l'idée que les puissances surhumaines sont mieux à même de découvrir les choses cachées. En tout cas, les dieux qu'on amène ainsi à dénoncer les auteurs des crimes, finissent par se voir attribuer la haine des criminels et la passion de la justice.

III

Le caractère d'obligation permanente qui s'attache à l'ensemble des coutumes sociales, engendre peu à peu l'idée d'ordre moral, de même que la répétition invariable des

1) Désireux d'éviter des controverses superflues, je me suis abstenu, dans cette dissertation, de prendre parti entre ceux qui admettent et ceux qui contestent l'existence d'une morale religieuse chez les peuples au dernier degré de l'échelle humaine. Au fond, je penche vers l'indépendance originaire de la religion et de la morale proprement dite. — La question se ramène au point de savoir si les religions collectives n'ont pas été précédées de religions purement individuelles. Dans l'affirmative, du jour où la horde primitive a pris conscience de son unité sociale et s'est choisi des dieux qui personnifiaient la communauté, l'altruisme est entré dans la religion.

actes rituels engendre l'idée d'ordre liturgique et la récurrence régulière des grands phénomènes naturels, l'idée d'ordre cosmique. Ces trois applications de la notion de Loi sont rapprochées l'une de l'autre, et l'on y voit comme la triple réalisation de la volonté divine. Les phénomènes qui tendent à troubler le cours de la nature, sont regardés comme l'œuvre d'esprits malveillants et, par analogie, les manquements aux obligations soit du culte, soit de la conduite, représentent des révoltes de l'homme contre la providence. Il en résulte un dualisme qui fait de l'homme l'allié de la divinité dans la lutte pour le triomphe de l'ordre et de l'harmonie universelle.

Cette conception de la morale, qui s'est dessinée de bonne heure chez les Egyptiens, les Indiens, les Perses, les Grecs, les Juifs et les Chinois, constitue le principe essentiel des religions éthiques. Celles-ci néanmoins ne franchissent pas d'emblée la démarcation qui sépare la morale nationale de la morale universaliste. Mais, quand on a reconnu le caractère universel de la divinité, il faut bien qu'on efface, au point de vue religieux, la distinction entre les citoyens et les étrangers ; seulement on exigera la conversion préalable de ceux-ci, comme nous le voyons chez les juifs et les musulmans. Seuls le bouddhisme et le christianisme en sont venus à admettre, dans une mesure sérieuse, l'existence d'obligations morales qui dépassent les limites des cultes, aussi bien que des races.

Il est impossible de dissimuler que cette alliance étroite de la morale et de la religion, si elle présente de grands avantages, offre certains inconvénients. D'une part, la religion — ou plutôt la théologie — revendique le droit de définir, aussi bien que de sanctionner, la morale. Cette prétention conduit à une lutte, d'abord sourde, puis ouverte, entre la conception théologique du devoir et les modifications successives que l'évolution sociale a introduites dans les éléments constitutifs de l'idéal humain. D'autre part, la juxtaposition de la morale et des rites permet d'attribuer au culte une impor-

tance égale et même supérieure à celle de la conduite. Certaines sectes, appartenant aux religions les plus diverses, ont soutenu que tout était permis aux *saints*, c'est-à-dire à ceux qui, par la rigide observation des rites, sont entrés en communion avec la Divinité. D'autres, sans aller aussi loin, ont proclamé, comme dans certains mystères du paganisme, que des cérémonies purificatrices pouvaient effacer les conséquences du péché. D'autres enfin, comme le bouddhisme, ont établi deux morales : l'une, inférieure, à l'usage des gens du monde ; c'est la morale profane et, partant, la vraie ; l'autre, supérieure, à l'usage du prêtre ou de l'ascète. Ces distinctions qui placent la moralité par excellence, tantôt dans le formalisme du culte, tantôt dans les exagérations de l'ascétisme, ont provoqué la réaction naturelle des esprits disposés à admettre que le sentiment moral se développe non seulement en dehors du sentiment religieux, mais encore dans une proportion inverse.

Cependant l'observation des faits nous apprend que le sentiment religieux finit toujours par secouer les entraves de la tradition pour remettre son éthique en concordance avec les besoins du temps. La science est actuellement émancipée de la théologie. Il est probable qu'il en sera de même, un jour, pour l'éthique, qui est une branche de la science, en tant qu'elle s'applique à formuler nos rapports nécessaires avec nous-mêmes et avec nos semblables. D'un autre côté, si on en juge par les opinions qui se sont manifestées avec tant d'éclat dans le mémorable Parlement des Religions, à Chicago, la majorité des Églises contemporaines tend à faire passer au premier plan la pratique des vertus qui constituent la morale humaine. C'est, d'ailleurs, la conséquence forcée de l'évolution qui s'est poursuivie depuis l'origine dans la conception qu'on s'est faite de la Divinité. Au commencement, comme je l'ai fait observer plus haut, les dieux ne cherchent que leur propre bien ; l'accomplissement des rites est le premier, sinon le seul devoir des hommes. Plus tard la Divinité exige, avec non moins d'énergie que ses adorateurs se traitent réci-

proquement comme les enfants d'un même père. Enfin les idées qu'on se fait de la nature divine s'élèvent tellement au-dessus des limitations anthropomorphiques qu'on supprime dans les préoccupations de la puissance suprême tout vestige d'égoïsme et qu'on lui assigne désormais, pour unique but, de travailler à la réalisation du Bien. C'est déjà le principe qui s'affirme chez les prophètes juifs : « Qu'ai-je à faire de la multitude de vos sacrifices? Cessez de faire le mal; apprenez à faire le bien, recherchez la justice » (Isaïe, I, 10-18).

La culture moderne ne fait que rentrer dans cette voie, quand elle revendique pour la raison le droit de formuler les principes de la morale. S'ensuit-il que cette morale, fondée sur l'immutabilité des lois naturelles, soit hostile ou même étrangère au sentiment religieux? J'ai peine à m'imaginer une synthèse éthique plus grandiose et plus profondément religieuse que la conception ultime de la philosophie contemporaine, quand celle-ci, s'appuyant sur le principe de l'unité universelle, proclame l'existence d'une cosmo-société régie par une même Loi. L'homme, se prenant comme point de départ, voit aussitôt se dérouler, comme en autant de cercles concentriques dont le dernier s'ouvre sur l'infini, toute la série de ses rapports nécessaires avec ses proches, ses concitoyens, l'humanité, toutes les créatures terrestres, voire — pour emprunter les termes de Guyau — avec ses frères extra-terrestres, possibles et idéaux, nés ou à naître, enfin avec Dieu lui-même regardé « comme la réalisation mystique de la société universelle *sub specie aeterni*. »

IV

Il existe, du reste, une sphère où il est impossible de contester les services que le sentiment religieux a rendus et rend encore à la morale. C'est quand il s'agit, non plus de définir celle-ci, mais de la faire respecter. Du jour où la religion s'est

alliée à la morale — et nous venons de voir que cette alliance remonte très haut dans le passé — l'accomplissement du devoir est devenu un commandement surhumain dont la violation entraine d'inévitables pénalités. C'est d'abord dans sa personne, ses biens, ses proches, son avenir terrestre, sa vie même, que le coupable doit s'attendre à rencontrer le châtiment de sa révolte. — Cependant les exemples n'ont jamais été rares de crimes impunis et de criminels triomphants qui meurent chargés d'ans, de richesses et d'honneurs. Comment concilier ces faits avec la foi croissante dans l'omnipotence divine? Ici s'ouvre le large champ des conjectures sur la vie posthume : le besoin inné de justice n'a pas tardé à y chercher ses apaisements.

Au début, on se figure que les doubles des morts continuent à errer autour de leurs dépouilles ou à mener, dans quelque séjour mystérieux, une existence tantôt meilleure, tantôt pire, mais toujours vaguement calquée sur la vie terrestre. Je n'abuserai pas de vos instants pour vous expliquer comment cette *théorie de la continuation* s'est subordonnée à la *théorie de la rétribution*, qui assure aux défunts des conditions plus ou moins favorables suivant la conduite qu'ils ont tenue pendant leur passage sur terre. Le plus souvent, ils seront répartis entre des sphères opposées, dont le Paradis et l'Enfer nous offrent les types extrêmes. Comme le séjour le plus envié est généralement celui des dieux, ceux-ci y admettent les hommes qui ont cherché à leur plaire et qui ont obéi à leurs lois. La théorie de la rétribution se combine quelquefois avec la croyance à la métempsychose, pour constituer, en ce monde, l'échelle des expiations et des récompenses. Là où la conception de la vie posthume a été arrêtée dans sa croissance, comme chez les Juifs, on a la ressource d'admettre que le châtiment retombe sur la postérité des coupables ou sur l'ensemble de la nation. Encore cette rétribution vicariale n'a-t-elle pas suffi au génie religieux d'Israël, qui a placé à la fin des temps un jugement solennel des générations ressuscitées.

La croyance aux sanctions posthumes a incontestablement contribué à l'affermissement de la morale. Toutefois, elle a aussi ses points faibles. Elle ne met en jeu que la crainte et l'intérêt, c'est-à-dire les facteurs inférieurs du sentiment religieux. Elle encourage trop souvent des systèmes de rachat ou de compensation, qui substituent des pénitences mécaniques à l'amendement réel du coupable. Enfin elle risque de laisser la morale désemparée et désorientée, le jour où s'affaiblit la foi en la survivance de la personnalité.

Heureusement, la religion renferme des éléments psychiques qui offrent à la morale un concours, plus subtil peut-être, mais aussi plus noble et plus durable. Il y a dans la religion, quoi qu'en pense Lucrèce, autre chose que de la terreur. La vénération renferme une certaine dose d'affection pour celui qu'on adore. Or, le fidèle qui chérit ses dieux, en vient bientôt à leur obéir par pur désir de leur plaire, indépendamment des avantages qu'il peut en retirer. L'amour divin devient ainsi un puissant auxiliaire de la morale ; on finit, suivant l'expression de je ne sais plus quel mystique, par aimer Dieu dans les hommes et les hommes en Dieu. Dans tous les cultes, la fraternité des fidèles a toujours été le corollaire de la paternité divine. Supposez une religion véritablement universaliste, c'est-à-dire dégagée de toutes limitations confessionnelles aussi bien que nationales : cette fraternité s'étendra à tous les êtres de l'univers.

Une autre caractéristique encore du sentiment religieux, c'est que l'homme ne se contente pas d'aimer ses dieux à distance ; il aspire à leur ressembler ; il n'a de repos qu'après s'être assimilé à eux, en vertu d'une loi psychologique définie par un auteur contemporain comme « la loi cosmique de l'ascension »[1]. Il serait superflu de montrer ici cet instinct d'imitation déjà à l'œuvre dans les rites symboliques ou conjuratoires des peuples sauvages[2]. C'est dans ce besoin de

1) Raoul de la Grasserie, *Des religions comparées au point de vue sociologique*, Paris, 1899, p. 59.

2) Goblet d'Alviella, *L'Idée de Dieu*, p. 289.

communion — peut-être ne l'a-t-on pas assez montré au cours des controverses sur l'origine de la mythologie — qu'on doit chercher le principal mobile auquel a obéi l'homme en s'efforçant de moraliser son idéal divin. Si la religion fortifie la morale, la morale, à son tour, réagit sur la religion pour l'épurer. Comment se donner pour modèle des dieux que les mythes, parfois même les dogmes, chargent d'exploits désormais regardés comme absurdes, grossiers, méprisables ou criminels? « Si les dieux, dit Euripide, commettent des actions viles, il n'y a pas de dieux[1]. » On laissera donc tomber dans l'oubli, ou même l'on rejettera violemment de la théodicée, ce qui choque les nouvelles données de la conscience. On ne laissera aux dieux que les passions dont l'homme n'a pas à rougir; finalement on ne leur supposera plus que les vertus qui, au dire de Platon, forment les attributs essentiels de la divinité : la justice et l'amour. — Nulle part cette évolution n'a été plus marquée que chez les Grecs et chez les Juifs. On peut se demander si elle est achevée aujourd'hui.

Il arrive que l'aspiration vers le divin s'engage dans des voies sans issue. Tantôt ce sont des conjurations, comme celles que pratiquent les non-civilisés pour mettre le dieu non seulement à la portée, mais encore à la merci du fidèle; tantôt ce sont des tentatives pour absorber matériellement la substance de la divinité, comme dans les sacrifices humains où les Aztèques dévoraient le cœur pantelant de la victime assimilée à un dieu ou dans les banquets solennels dont Robertson Smith a établi la signification théophagique chez les anciens Sémites[2]; tantôt, enfin, ce sont des mortifications excessives, tendant, comme chez les brahmanes, à délivrer l'homme des liens de la chair, dans la conviction que l'âme, débarrassée de ses limitations, peut redevenir identique à l'absolu. Mais à côté de ces tâtonnements et de ces déviations,

1) Bellérophon, frag. XIX, v. 4.
2) *The Religion of the Semites*, chap. VIII.

le besoin d'union avec la divinité cherche des satisfactions plus fécondes dans la pratique du divin, dans l'association volontaire avec les formes les plus hautes de l'activité divine, en vue de faire régner sur terre un peu plus de paix, de justice et de sympathie mutuelle. Quand le sentiment de cette union est complet, l'homme fait le bien sans effort, sinon sans mérite. A la vérité, cette parfaite synthèse de la religion et de la morale a été rarement atteinte, même dans les cultes qui l'ont rendue possible par la largeur de leurs doctrines. Néanmoins, si on peut juger de l'avenir en s'appuyant sur la direction de l'histoire, c'est dans cette voie que se poursuit l'évolution normale du sentiment religieux.

Il n'est pas rare d'entendre prédire la rupture prochaine et définitive des liens entre la religion et la morale. Le sentiment religieux se confinerait dans la contemplation métaphysique de l'Inconnaissable, qu'il continuerait à se représenter par des symboles dégagés de toute préoccupation éthique; la morale, de son côté, chercherait exclusivement ses préceptes et ses mobiles dans le désir de régler rationnellement les rapports entre les hommes. Sans doute il est à désirer que la religion reconnaisse les droits de la raison dans la fixation de ces rapports; mais je ne concevrais pas que, dans l'élaboration de son propre idéal, elle pût s'affranchir ou même se désintéresser de l'objet poursuivi par la morale. D'autre part, si les faits démontrent autour de nous que le sentiment abstrait du devoir suffit pour maintenir dans la ligne droite les esprits d'élite et même nombre de consciences simples, il n'en est pas moins vrai que ce sentiment emprunte une force nouvelle, quand il se fonde sur le désir de marcher d'accord avec le pouvoir surhumain dont l'ordre universel est à la fois la manifestation et le but : *the Eternal Power, not ourselves that makes for righteousness.* « La vraie morale, a écrit Édouard Scherer[1], a besoin de l'absolu. La conscience est comme le cœur : il lui faut un au-delà; le devoir

1) Ed. Scherer, *Études sur la littérature contemporaine*, t. VIII, p. 182-183.

n'est rien, s'il n'est pas sublime, et la vie devient chose frivole, si elle n'implique des relations éternelles. »

Certains théologiens seront peut-être d'accord avec Guyau pour dire que c'est là de *l'irréligion*, mais peut-être s'agit-il d'un de ces malentendus auxquels j'ai fait allusion en commençant et que l'histoire des religions contribue à dissiper. Si une conclusion ressort de la comparaison entre la morale des principaux cultes contemporains, c'est qu'il y a actuellement unité, voire solidarité, entre les religions et que cette unité réside, non dans leurs rites ni même dans leurs croyances, mais dans leur éthique. Cette vérité n'est plus absolument nouvelle; l'essentiel, c'est qu'elle ait été proclamée par les représentants autorisés de ces religions, dans les mémorables assises où ils sont venus exposer, avec sincérité et tolérance, les principes caractéristiques de leurs confessions respectives. Le Parlement de Chicago a ainsi servi les intérêts à la fois de la religion et de la morale. Mais cette assemblée ellemême eût été impossible, si un siècle de recherches, conçues dans un esprit exclusivement scientifique, n'avait appris aux religions à se voir les unes les autres telles qu'elles sont en réalité et n'avait introduit, jusque dans les rapports des cultes entre eux, les méthodes impartiales de l'histoire.

GOBLET D'ALVIELLA.

LE ZEUS STRATIOS DE MITHRIDATE

Mémoire lu en séance de Section au Congrès international d'histoire des Religions, le 4 septembre 1900.

En l'an 81 avant notre ère, après avoir chassé les garnisons romaines de toute la Cappadoce, Mithridate, raconte Appien[1], offrit à Zeus Stratios un sacrifice traditionnel sur une haute montagne : « On en surmonte le sommet d'une cime plus élevée, faite d'un entassement de bois, que les rois sont les premiers à apporter. On entoure ce bûcher d'un autre plus bas, disposé en cercle. En haut on va placer du lait, du miel, du vin, de l'huile et des aromates de toute espèce ; sur le sol on dépose du pain et des mets pour le banquet sacré de l'assistance. Ce genre de sacrifice est accompli aussi à Pasargades par les rois de Perse. On allume le bûcher, il s'enflamme et ce grand foyer est visible en mer à une distance de plus de mille stades. On dit même que l'atmosphère est si ardente qu'on ne peut s'approcher du lieu durant de longs jours. Voilà le sacrifice qu'offrit Mithridate selon le rite de ses aïeux. »

Le même historien nous apprend encore[2] qu'en l'an 73, au moment d'entrer en Paphlagonie, le roi renouvela « le sacrifice usuel à Zeus Stratios » et qu'il immola en même

1) Appien, *Mithr.*, c. 65 ; cf. Th. Reinach, *Mithridate Eupator*, p. 289. La source d'Appien paraît être Nicolas de Damas (*ibid.*, p. 445).

2) *Ibid.*, c. 70.

temps des victimes à Poseidon : un char attelé de chevaux blancs fut précipité dans la mer[1].

Quel était ce « Jupiter des armées » (στρατιός) en l'honneur duquel les souverains du Pont, à l'imitation de leurs ancêtres iraniens, avaient coutume de célébrer la cérémonie grandiose décrite par Appien? Est-il, comme on l'a cru, un simple substitut d'Ahoura-Mazda, défenseur des Achéménides? Pour déterminer sa véritable nature, il importe tout d'abord d'établir à qui s'applique dans la religion antique l'appellation que nous trouvons ici usitée.

Un premier point est certain : le Zeus Stratios n'est pas à l'origine une divinité hellénique. Le souverain de l'Olympe n'était point en Grèce le protecteur spécial des soldats[2]. Le métier des armes avait d'autres patrons, Athèna ou Arès[3] auxquels on donnait parfois l'épithète de στράτιος, στρατία. Hérodote venant à mentionner le temple de Labranda, dont nous parlerons dans un instant, remarque que les Cariens sont, à sa connaissance, le seul peuple qui offre des sacrifices au Zeus Stratios[4]; et en effet dans aucune cité grecque on ne voit le dieu suprême invoqué sous ce nom[5].

Donc, à l'époque d'Hérodote, le seul lieu où fût adoré le Zeus Stratios était Labranda en Carie[6], et, malgré son titre hellé-

1) Sur ce sacrifice au Pont-Euxin, cf. mes *Mystères de Mithra*, t. I, p. 105, n. 2.

2) Welcker le remarque déjà (*Griech. Götterlehre*, II, 210 : *Auf das Kriegshandwerk wird Zeus äusserst wenig bezogen*).

3) Les témoignages sont, à la vérité, assez tardifs. Arès Stratios, Plut., *Amator.*, 14, 757 D : θεὸς Ἐνυάλιος καὶ Στράτιος ; *Etym. magn.*, s. v. Στράτιος Ἄρης καὶ Ζεύς ; Synes., *De regno*, p. 23 C : θεὸν τὸν στράτιον ; cf. Wentzel, *Epikleseis*, II, 9; Athèna στρατία : Luc., *Dial. meretr.*, 9, § 1; Plut., *Praecep. ger. reip.*, 801 E ; Eustath., *ad Iliad.*, B, 118 ; Nicetas, ap. Studemund, *Anecd. graeca*, I, 276. — L'Aphrodite στρατία est une divinité barbare (Preller-Robert, *Gr. Myth.*, I, 347, n. 3; 357).

4) Hérod., V, 119 : Μοῦνοι δὲ τῶν ἡμεῖς ἴδμεν, Κᾶρές εἰσι οἳ Διὶ Στρατίῳ θυσίας ἀνάγουσι.

5) La dédicace d'Athènes, *C. I. A.*, III, 143, est due à des étrangers, comme les nos 141, 201 (cf. *infra*).

6) Hérod., *l. c.*; cf. Strabon, XIV, 2, § 23, 659 C; Élien, *Nat. anim.*, XII, 30 : des poissons apprivoisés se trouvent dans le temple de Zeus Labrandeus ;

nique, ce Jupiter était resté tout à fait barbare : les monuments qui nous ont conservé son image ne laissent à cet égard aucun doute[1]. Dans un sanctuaire, entouré d'un bois de platanes, se dressait son idole androgyne, barbue, mais la poitrine couverte de mamelles, tenant d'une main la lance et de l'autre la double hache, symbole de la foudre. C'est sous cet aspect étrange, qu'était encore représentée sous l'empire romain l'antique divinité nationale des tribus belliqueuses qui peuplaient les montagnes de la Carie.

Le culte du Zeus militaire prit une extension nouvelle durant les luttes qui suivirent le partage de l'empire d'Alexandre. Eumène, livré par ses troupes à Antigone (316 av. J.-C.), s'adressa à elles, s'il faut en croire Plutarque, en invoquant Zeus Stratios et les dieux tutélaires des serments[2]. Eumène gouverna, comme on sait, la Cappadoce et la Paphlagonie et c'est dans le nord de l'Asie-Mineure que son Jupiter continua d'être vénéré. Suivant Arrien[3], on voyait à Nicomédie une statue admirable du sculpteur indigène Dédale, celle de Zeus Stratios, et peut-être celui-ci est-il figuré sur les monnaies des rois de Bithynie, appuyé sur une haste et tenant une couronne[4]. Sur la côte du Pont, non loin d'Héraclée, se dressaient, au dire de Pline[5], des autels du Jupiter Stratios à côté de chênes séculaires qui pas-

τιμᾶται καλούμενος Κάριός τε καὶ Στράτιος · πρῶτοι γὰρ οἱ Κᾶρες ἀγορὰν πολέμου ἐπενόησαν. — Dédicaces de Mylasa Διὶ Στρατίῳ, Lebas-Waddington, 342, 343; cf. *Mittheil. Inst. Athen.*, XV, p. 268, n° 20 : Ἱερεὺς Διὸς Στρατείου καὶ Ἥρας.

1) Cf. Foucart, *Associations religieuses chez les Grecs*, p. 105 ss. et Höfer dans Roscher, *Lexikon*, s. v. *Labrandeus*.

2) Plutarque, *Vit. Eumen.*, 17 : Πρὸς Διὸς Στρατίου καὶ θεῶν ὁρκίων.

3) Arrien, *apud* Eustath., *Comm. in Dionys. Perieg.*, v. 793 = *F. H. G.*, III, 594, fr. 41 : Καὶ δημιουργόν τινα ἱστορεῖ παρὰ Βιθυνοῖς καλούμενον, οὗ ἔργον ἐν Νικομηδείᾳ γενέσθαι θαυμαστὸν ἄγαλμα Στρατίου Διός. — Nicomédie a été fondée en 264 avant J.-C., ce qui nous donne un *terminus post quem*.

4) C'est ce qu'a supposé Overbeck, *Kunstmythol.*, I, p. 60 ss.; cf. cependant Th. Reinach, *Trois royaumes de l'Asie Mineure*, 1888, p. 104.

5) Pline, *Nat. hist.*, XVI (89), 239 : *In Ponto citra Heracleam arae sunt Iovis* Στρατίου *cognomine, ibi quercus duae ab Hercule satae*; cf. Kämmel, *Heracleotica*, Plauen i. V., 1869.

saient pour avoir été plantés par Hercule. Une inscription découverte à Athènes est dédiée au même dieu par deux citoyens de Germanicopolis[1], d'où l'on peut inférer qu'il avait aussi un temple dans cette ville, l'ancienne Gangres. Enfin à Amastris, qui fut fondée par une nièce du dernier roi de Perse, on trouve comme divinité poliade un Zeus Στρατηγός, qui semble apparenté de très près à notre Στράτιος[2].

Voilà, je pense, tout ce que les textes anciens nous apprennent[3] sur le dieu auquel Mithridate sacrifiait suivant les rites mazdéens. Du temps d'Hérodote, le Zeus Stratios n'est qu'un Jupiter barbare, adoré par les Cariens ; après les conquêtes d'Alexandre, son culte se répand dans l'Asie-Mineure septentrionale. Peut-être est-ce parfois, comme à Labranda, quelque déité indigène à demi hellénisée, mais il a pris aussi un caractère nouveau, très remarquable. Dès le règne d'Eumène, ce protecteur céleste des armées est en même temps celui des rois qui les commandent et par là même celui de l'État. Il est l'ancêtre des *dii militares* révérés dans les camps romains ; il est aussi le successeur naturel d'Ahoura-Mazda, auquel, dans leurs inscriptions, les Achéménides rendent constamment grâce de leurs victoires, que sa volonté toute-

1) C. I. A., III, 141 : Ἀγαθῆι Τύχηι | [Διὶ] Στρατίῳ | [Πολ]έμων καὶ | [Δομ]ετιανός | [Γερμ]ανικοπο[λῖται] καὶ Α... | ... *εὐχῆς χ[άριν]*.

2. Dédicace Διὶ Στρατηγῷ καὶ Ἥρᾳ τοῖς πατρίοις θεοῖς καὶ προστάταις τῆς πόλεως, Hirschfeld, *Sitzber. Akad. Berlin*, 1888, p. 876, n° 27. Ζεὺς Στρατηγός sur les monnaies d'Amastris, Head, *H. N.*, p. 433 ; Babelon, *Invent. collect. Waddington*, p. 9, n° 16 ; Stuart Poole, *Greek coins British Mus. Pontus, Paphlag.*, 1889, p. 85. — Il est probable que ce Zeus Strategos est un substitut d'Ahoura-Mazda. Un autre dieu coiffé d'un bonnet phrygien, qui est représenté sur les monnaies d'Amastris, est peut-être Mithra (cf. mes *Mystères de Mithra*, t. II, p. 411, n° 291), et la pièce de Julia Maesa où l'on voit Zeus et Héra entourés des signes du zodiaque trahit aussi l'influence d'idées orientales.

3) Les autres passages où le Zeus Stratios est nommé n'ajoutent rien à nos connaissances. Le traité *De mundo* attribué à Aristote, mais qui date du Ier siècle après J.-C., mentionne (c. 7) parmi les épithètes de Zeus celles de στράτιος καὶ τροπαιοῦχος, ce qu'Apulée, *De mundo*, 37, traduit : *Jupiter est militaris... tropaeophorus*. Le pseudo-Aristote est la source de Pollux, *Onom.*, I, 24 : (θεοὶ) στράτιοι τροπαιοῦχοι. Cf. aussi Hesych. : Στράτιος... ἐπίθετον Διός (d'après Hérodote) et *Etym. magn.* : Στράτιος· Ἄρης καὶ Ζεύς.

puissante accorde ou refuse. Ce n'est certainement pas par un pur effet du hasard, que nous constatons la présence d'un culte du Zeus Stratios à la fois à Héraclée, longtemps le chef-lieu d'une principauté indépendante, à Nicomédie, la capitale de la Bithynie, à Gangres, celle de la Paphlagonie, et à Amasie, celle du Pont.

J'ai eu la bonne fortune, au cours d'un voyage récent dans le Pont, de faire des découvertes qui permettent de préciser certains traits de la physionomie, encore fort indécise, de ce Zeus tutélaire des diadoques. Lorsque, quittant la ville d'Amasie, on se dirige vers l'est, en franchissant la montagne escarpée qui borde la gorge de l'Iris, on atteint en trois heures le village d'Ebimi, situé sur un plateau fertile, quoique fort élevé. A une demi-heure en deçà d'Ebimi, se dresse le sommet arrondi d'une éminence, qui attire immédiatement l'attention, car, dans ce pays dénudé, elle est couronnée d'un bouquet de vieux pins, pour lesquels les habitants ont un respect superstitieux. Ce lieu est en effet considéré par eux comme sacré, ils lui donnent le nom turc de *Beuyuk-Evlia*, « le grand saint », et prétendent qu'un saint musulman y est enseveli. Chaque année au mois de mai, ils se réunissent sur la hauteur déserte, y égorgent des poules et des moutons et y festoient joyeusement. C'est manifestement une survivance du paganisme qui a laissé des vestiges nombreux dans la religion populaire de ces contrées.

Cet endroit était singulièrement propice à l'établissement d'un culte. Après une ascension aisée, on arrive au faite d'un mamelon arrondi, d'où l'on jouit d'un panorama immense, embrassant tout le pays d'alentour. Il atteint d'ailleurs 1.350 mètres d'altitude. Le sommet, qui affecte la forme d'un cône aplati, était autrefois couronné d'un mur, dont on peut suivre les traces sur tout le pourtour et qui dessine une circonférence d'environ 200 mètres de diamètre. Ce mur d'enceinte est surtout bien conservé au sud-ouest, où la pente plus rapide du terrain a obligé à construire d'épaisses substructions. Au centre du cercle, s'élève un tertre carré d'une

quarantaine de mètres de côté, qui recouvre évidemment une construction : des fragments de corniche et des débris de marbre taillé sont encore épars sur le sol.

Que le monument qui se dressait sur cette hauteur fût un édifice religieux, c'est ce qui ressort aussi bien de sa disposition que de sa position. On reconnaît dans l'enceinte circulaire le περίβολος qui marquait la limite du terrain consacré. Le tertre du milieu cache peut-être les ruines d'un temple, mais ses dimensions relativement restreintes, comme sa forme carrée, rendent beaucoup plus probable, qu'il marque l'emplacement d'un autel monumental, analogue à celui de Zeus Soter sur l'acropole de Pergame.

La preuve écrite qu'un culte organisé était pratiqué en ce lieu nous fut fournie par une inscription, qui fut exhumée sous nos yeux au milieu de l'enceinte. Un piédestal de marbre portait en lettres de $0^m,08$ de haut la dédicace :

Τὸ ἀ[νάθημα]
ἐκ τῶν τ[οῦ]
θεοῦ Γναῖ-
ος Κλ. Φίλων
ἱερεὺς διὰ βίου.

Cneus Claudius Philon, prêtre à vie du dieu, avait donc consacré une partie des revenus du temple à une dédicace, autrefois supportée par le piédestal mutilé.

Le nom même du dieu nous fut révélé par deux inscriptions que nous trouvâmes à Ebimi. La première, très brève, était gravée sur un petit socle ou autel, conservé chez un paysan :

Διὶ Στρα|τίῳ Βασι|λεὺς|εὐχή(ν).

La seconde, plus importante, est malheureusement incomplète. Les extrémités en sont conservées sur deux blocs épais, ayant appartenu à une clôture de marbre, et dont le premier était planté en terre près de la mosquée et le second

engagé dans la muraille du four communal [1]. La partie centrale fait défaut et ne peut être restituée avec certitude. Il faut lire sans doute :

Διὶ Στρατίῳ[. . . . . . .]κύρια ἐπὶ τῆς συναρχίας Πομ[πηΐου . . . καὶ. . .] Κανδίδου νεωκοροῦντος γ'[ἐπιμεληθέντος . . . .] Ἀγριππιανοῦ ἐκ τῶν συνλε[γέντων . . χρημάτω]ν · ἔτους ρα.

L'année 101 de l'ère d'Amasie répond à 99 après J.-C. Le texte nous apprend que le temple était administré par deux « synarchontes » et comptait parmi ses dignitaires des *néocores*.

Ce sanctuaire n'était pas le seul que le Zeus Stratios possédât dans le pays. A deux heures environ d'Amasie, vers l'ouest, se trouve le village de Ghel-Ghiraz, situé sur les coteaux qui bordent au midi la vaste dépression appelée aujourd'hui Soulou-Ova et que l'on a parfois identifiée à tort avec la Phazémonitide de Strabon. En réalité cette plaine fertile faisait partie dans l'antiquité du territoire d'Amasie [2]. A Ghel-Ghiraz, qui a déjà fourni plusieurs textes intéressants [3], nous trouvâmes près du *djami* un autel de marbre avec une dédicace fort simple, qui paraît être antérieure au début de notre ère :

Διὶ Στρατίῳ εὐχῆς | καὶ εὐσεβέας χά|ριν Κῦρος καὶ | Φιλέταιρος οἱ | Κλάρου.

Des débris de chapiteaux, des fûts de colonnes, engagés dans la construction de la mosquée, concourent à faire admettre que le dieu avait ici aussi tout au moins une chapelle. Peut-être était-elle placée sur une sorte d'éperon, au sommet aplani, qui se détache de la chaîne de montagnes et, s'avançant au dessus du village, domine au loin la plaine.

1) Le premier fragment du texte, exposé à tous les yeux près du *djami*, a été transcrit et publié par Gustave Hirschfeld, qui l'a cru complet. Cf. *Sitzungsb. Akad. Berlin*, 1888, p. 892, n° 72 : Διὶ Στρατίῳ Ἀρχίας πυρροῦντος γ' τὸν σὺν λε'.

2) Nous prouverons ailleurs que Phazemon assimilée à Mersivan doit en réalité être placée à Vezir-Keupru.

3) Cf. Girard, *Revue des Etudes grecques*, t. VIII, 1895, p. 80.

Ainsi dans deux cantons différents de l'ancienne cité d'Amasie, nous constatons la présence d'un culte du Zeus Stratios, alors qu'aucune trace n'en a été relevée dans le reste du pays. La conclusion qui semble se dégager de ce fait, c'est que le Jupiter des armées était la divinité protectrice de la capitale du Pont aussi bien que de ses rois. Cette manière de voir est confirmée par une inscription mise au jour à Athènes, dans laquelle on voit quatre citoyens d'Amasie faire en commun une consécration au Zeus Stratios [1]. De plus certains bronzes d'Amasie portent l'image d'un autel flamboyant à côté duquel on distingue un ou deux arbres. Parfois l'autel est surmonté d'une aigle éployée ou d'un quadrige [2]. Cavedoni [3] a déjà mis ce type monétaire en rapport avec le sacrifice qu'Appien fait offrir à Mithridate. La découverte des ruines du Beuyuk-Evlia me paraît donner à cette conjecture une vraisemblance nouvelle. Le grand autel figuré sur les monnaies est celui qui se dressait au centre de l'enceinte sacrée; l'arbre est une représentation abrégée du bois sacré qui l'entourait [4]. Les pins, qui croissent encore sur la cime de la montagne, sont les derniers rejetons de ceux que vénéraient les anciens. L'aigle éployée est un emblème ordinaire de Zeus et la présence du quadrige me paraît devoir être expliquée par ce mythe célèbre des mages, suivant lequel le dieu suprême conduit un char attelé de quatre chevaux, symboles des quatre éléments [5].

Quelle semble être en résumé l'histoire du Zeus Stratios révéré par la dynastie des Mithridate? Peut-être était-il à

1) C. I. A., III, 201 : Ἀγαθῇ Τύχῃ · Διὶ Στρατί[ῳ] Διότιμος, Ὑψικράτης, Δρόσερος, Σεύερος, οἱ Ἀμασεῖς.

2) Warwick Wroth, *Catalogue of Greek coins, Pontus, Paphlagonia*, ed. by Stuart Poole, p. 8 ss., et pl. II; cf. p. xvii, ss.

3) Cavedoni, *Bull. Corr. arch.*, 1840, p. 70.

4) Il y avait pareillement des arbres sacrés près des autels du Jupiter Στράτιος à Héraclée (*supra*, p. 49, n. 5) et à Labranda (Hérod., V, 119).

5) Dion Chrys., *Orat.*, XXXVI, § 9. Cf. mes *Mystères de Mithra*, t. II, p. 60. L'explication de M. Warwick Wroth qui voit dans l'aigle et le quadrige une allusion à l'apothéose d'un empereur nous paraît bien peu vraisemblable.

l'origine la divinité locale de quelque tribu indigène de la vallée de l'Iris, qui s'assemblait pour l'adorer sur le sommet d'une montagne voisine[1]. A leur arrivée dans le pays, les colons grecs auraient alors, suivant une coutume constante, transformé cette divinité barbare en un Zeus guerrier. Puis quand une maison d'origine iranienne fonda un royaume dans cette région, elle aurait prétendu reconnaître, dans ce Zeus, son Ahoura-Mazda, et lui aurait offert des sacrifices nouveaux imités de ceux qu'accomplissaient les monarques perses. La nature du dieu serait donc composite ; elle serait formée d'une réunion des trois éléments, pontique, grec et iranien, dont la combinaison caractérise la religion comme la civilisation de ces contrées. Peut-être aussi le culte militaire du Zeus Stratios fut-il fondé par les dynastes du Pont dans leur nouvelle capitale, Amasie, en l'honneur du protecteur céleste qui avait assuré le succès de leurs armes? Certainement à l'époque romaine, l'influence grecque est devenue prédominante dans ce culte, et les titres sacrés que mentionnent les inscriptions (ἄρχοντες, νεωκόροι, ἱερεὺς διὰ βίου), comme les formules de celles-ci, ne distinguent pas le temple du Benyuk-Evlia de ceux de l'Ionie ou de l'Hellade. A la vérité, nous ignorons complètement quel rituel y était en usage, et si un jour on y retrouvait quelque règlement religieux des sacrifices ou des fêtes, il montrerait, sans doute, une association aussi étrange d'éléments iraniens et helléniques que le fait l'acte de fondation du temple élevé sur le Nemroud-Dagh par Antiochus de Commagène[2].

Certainement l'offrande pompeuse de Mithridate à Zeus Stratios présente avec les pratiques mazdéennes d'indéniables affinités. Ce foyer gigantesque, allumé par le roi, est

1) Le culte des hauteurs remonte en Asie Mineure à une très haute antiquité (cf. Arrien, *F. H. G.*, III, 592, n° 30 : Ἀνιόντες εἰς τὰ ἄκρα τῶν ὀρῶν Βιθυνοὶ ἐκάλουν Πάπαν τὸν Δία καὶ Ἄττιν τὸν αὐτόν. Il s'est perpétué jusqu'à nos jours dans les pratiques de la religion populaire, notamment dans celles de la secte des Kizil-Basch.

2) Michel, *Rec. inscr. gr.*, n° 735.

une sorte de grossissement des pyrées qui brûlaient perpétuellement dans les temples des sectateurs de Zoroastre[1]. L'habitude de sacrifier à Zeus sur le sommet des montagnes est déjà signalée chez les Perses par Hérodote[2], et, comme les souverains du Pont, les mages de Cappadoce offraient à la divinité de l'huile, du lait et du miel[3]. Le vin, qui leur est adjoint, remplace en Occident le *Haoma* dont le jus enivrant joue un rôle capital dans la liturgie mazdéenne[4]. Si l'on prend en considération toutes ces analogies, on sera disposé à admettre que la cérémonie accomplie par Mithridate est vraiment, comme l'affirme Appien, imitée de celle que pratiquaient les monarques perses à Pasargades. Ce serait même l'un des plus anciens exemples certains du sacrifice non sanglant resté le seul usité dans le rituel avestique[5].

Où ce sacrifice a-t-il été offert par le prince victorieux ? Il est bien tentant de reconnaître dans le Beuyuk-Evla la haute montagne dont nous parle Appien, dans l'autel central, le sommet où l'on entassait le bois destiné à être consumé, dans l'enceinte circulaire l'endroit marqué pour le second bûcher. Mais un mot du texte de l'historien grec paraît s'opposer à cette localisation. Le foyer, nous dit-il, pouvait être aperçu des navigateurs à plus de mille stades. Or Ebimi est séparé de la mer par toute l'épaisseur de la chaîne côtière. Il semble donc que ce pyrée grandiose n'ait point été allumé dans le temple même du Zeus Stratios,

1) Voyez en général Rapp, *Z. D. M. G.*, XX, p. 86 ss. Cf. aussi Dion Chrys., *Or.*, XXXVI, § 40 : (Ζωροάστρην) οἱ Πέρσαι λέγουσιν · ἐν ὄρει τινὶ ζῆν, ἔπειτα ἀφθῆναι τὸ ὄρος πυρὸς ἄνωθεν πολλοῦ κατασκήψαντος συνεχῶς τε κάεσθαι · τὸν οὖν βασιλέα σὺν τοῖς ἐλλογιμωτάτοις τῶν Περσῶν ἀφικνεῖσθαι πλησίον, etc.

2) Hérod., I, 131 : Νομίζουσι Διὶ ἐπὶ τὰ ὑψηλότατα τῶν ὀρέων ἀναβαίνοντες θυσίας ἔρδειν. Cf. mes *Mystères de Mithra*, t. I, p. 6.

3) Strabon, XV, 3, § 14, p. 733 C : Ἀποσπένδοντες ἔλαιον γάλακτι καὶ μέλιτι κεκραμένον.

4) Cf. sur ce point mes *Mystères de Mithra*, t. I, p. 147, 197. — Pour le repas sacré qui termine la cérémonie, cf. *ibid.*, p. 320, n. 8. — Pour l'emploi des aromates il suffira de renvoyer à Hérod., VI, 97 (λιβανωτοῦ τριηκόσια τάλαντα ἐθυμίησε).

5) Cf. Darmesteter, *Le Zend Avesta*, t. III, p. LXVIII.

mais plus près du Pont-Euxin, sans doute à proximité du camp où était réunie l'armée[1].

Ce n'est là qu'une des moindres incertitudes dont est encore enveloppée l'histoire d'un culte qui au IIe siècle avant notre ère paraît avoir été pratiqué par les souverains d'au moins trois royaumes asiatiques. Seules des découvertes nouvelles pourront nous apprendre quelles furent son origine et ses destinées, et il est à souhaiter que des fouilles entreprises sur la montagne d'Ebimi nous permettent d'étudier en détail le sanctuaire qui la couronnait, et nous fassent ainsi mieux connaître la religion officielle des dynastes du Pont et en particulier du grand adversaire de Rome.

Franz Cumont.

1) Appien ne donne aucune indication précise, mais la phrase du c. 65 : γίνεται τοῖς πλέουσι καταφανής, aussi bien que le début du c. 70 : ἀπόπειραν τοῦ ναυτικοῦ ποιούμενος ἔθυε τῷ στρατίῳ Διί... καὶ Ποσειδῶνι ἅρμα καθεὶς εἰς τὸ πέλαγος ἐπὶ Παφλαγονίας ἠπείγετο, prouvent que la montagne dont il est question doit être cherchée dans le Pont et à proximité de la côte. Je croirais volontiers qu'il s'agit de l'Ak-Dagh (mont Blanc), le sommet le plus élevé du pays, qui séparait le territoire d'Amasie de celui de Laodicée (Ladik).

LA SITUATION ACTUELLE DE L'ENSEIGNEMENT

DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS

Mémoire lu en séance générale au Congrès international d'histoire des Religions, le 4 septembre 1900.

La science des religions est une discipline encore jeune. Il y a vingt-cinq ans on eût vainement cherché, non pas des savants occupés d'études religieuses historiques — il y en a toujours eu, notamment dans les Facultés théologie et parmi les orientalistes, — mais des chaires publiques affectées à l'histoire des religions. Il s'en faut de beaucoup qu'aujourd'hui encore elle ait conquis dans l'enseignement supérieur la place qui lui revient légitimement et d'où elle pourra fructifier l'enseignement secondaire et même l'enseignement moral de l'école primaire. A mesure, en effet, que la théologie cesse d'être conçue comme le commentaire d'une révélation surnaturelle unique, à mesure que la théologie se sécularise et devient la science de la religion ou des phénomènes religieux, parallèle à la science du langage ou la philologie, à la science des institutions et des lois ou le droit, etc., à mesure aussi elle doit prendre comme base de ses études l'histoire des religions de l'humanité dans son ensemble et la psychologie religieuse, largement humaine, soit l'observation des phénomènes religieux dans le passé de l'humanité et l'observation méthodique des phénomènes religieux dans le présent plus directement accessible. Et s'il est parfaitement légitime d'accorder une part tout à fait prépondé-

rante dans les Facultés de théologie à l'étude du Judaïsme et du Christianisme, soit à cause de la carrière à laquelle se destinent la plupart des étudiants qui fréquentent ces Facultés, soit à cause de l'importance incontestablement plus grande de ces deux religions dans la formation de nos sociétés chrétiennes et dans la vie spirituelle de nos contemporains, il est de plus en plus nécessaire pour l'Université de comprendre aussi les autres religions dans l'aire des recherches scientifiques, sous peine de tronquer les études et d'en compromettre le caractère strictement scientifique.

Toutefois, si la science des religions est encore bien loin d'avoir conquis sa place légitime et nécessaire dans l'enseignement public, il ne faut pas que cette constatation nous empêche de reconnaître tout le terrain qu'elle a gagné pendant le dernier quart du XIXe siècle. L'Exposition universelle de 1900, où l'on a cherché à dresser en quelque sorte le bilan du siècle finissant, a compris le Congrès international d'histoire des religions au nombre des 127 Congrès convoqués par elle, pour nous inviter, justement, à dresser, en ce qui nous concerne, l'état de nos progrès en même temps que le plan de notre activité future.

L'enseignement public et officiel de la science des religions a pris naissance en Hollande. La loi de 1876, qui réorganisait l'enseignement supérieur dans ce pays, a entièrement transformé les Facultés de théologie des Universités hollandaises. Tandis qu'auparavant elles étaient spécialement affectées au service de l'Église réformée de Hollande, par une survivance du régime de l'Église d'État supprimé en 1795, la réforme de 1876 a complètement laïcisé l'enseignement de ces Facultés, en excluant de leur sein les cours confessionnels ou proprement ecclésiastiques, tels que la Dogmatique ou la Théologie pratique. Ceux-ci n'existent plus qu'à l'état de chaires auxiliaires, annexes à l'Université, pourvues par les églises intéressées selon leurs convenances. Par contre chacune des quatre Universités hollandaises compte depuis le mois d'octobre 1877, dans sa Faculté de théologie, un

cours « d'histoire de l'idée de Dieu » et un cours « d'histoire comparée des religions en dehors de celle d'Israël et du Christianisme ; » ces dernières sont, en effet, l'objet de cours spéciaux. Cette réforme fut bien accueillie des églises comme des professeurs. L'esprit scientifique et la largeur qui caractérisaient déjà la plupart des anciennes facultés, avaient en quelque sorte anticipé sur la réforme légale. Les maîtres du nouvel enseignement, C. P. Tiele, Chantepie de la Saussaye, Lamers, etc., continuèrent, sous ces dénominations nouvelles, l'œuvre qu'ils accomplissaient déjà auparavant. Toutefois les hommes passent, les institutions durent. L'émancipation des Facultés de théologie à l'égard des confessions ecclésiatiques était désormais assurée pour l'avenir et mise à l'abri des changements de tendance dans l'Église hollandaise.

La Suisse, de son côté, avec l'esprit d'initiative qui la caractérise, ne tarda pas à accueillir le nouvel enseignement. Ce fut l'Université de Genève qui donna le signal. Dès l'année 1868-1869 mon vénéré maître, M. le professeur Bouvier, avait introduit dans le cycle de ses cours à la Faculté de théologie l'histoire des religions. En 1873, une chaire spéciale fut affectée à la nouvelle discipline, qui a eu successivement pour titulaires, MM. Droz et Ernest Stroehlin. Supprimée en 1894, elle fut rétablie, à la demande de la Faculté de théologie, en 1895, mais de nouveau dans la Faculté des lettres. Elle est occupée actuellement par notre collègue, M. Paul Oltramare. L'exemple donné par l'Université de Genève fut suivi par d'autres. A Lausanne ce fut la Faculté de théologie qui s'enrichit d'un cours d'histoire des religions professé actuellement par M. Fornerod ; de même, sensiblement plus tard, en 1889, à Zurich, la Faculté de théologie fut dotée d'une chaire, assez bizarrement dénommée : « Histoire des religions et géographie biblique. » Il n'est que juste de rappeler ici l'initiative prise à Bâle dès 1834 par le professeur Joh. Georg Müller, dans ses cours sur l'« Histoire des religions polythéistes » qu'il continua jusqu'au terme de son enseignement universitaire. C'est à Bâle également qu'en-

seigne encore actuellement le professeur von Orelli, l'auteur d'un récent Manuel d'histoire des religions en Allemagne. A la Faculté de théologie de l'Université de Berne, l'Histoire générale des religions figure au programme des matières obligatoires pour la dernière année d'études des candidats au ministère évangélique. Elle figure aussi au programme des examens auxquels sont soumis ces candidats dans la plupart des cantons de la Suisse allemande (notamment Bâle, Zurich, Glaris, Saint-Gall, etc.).

En Belgique, notre infatigable confrère, le comte Goblet d'Alviella, a mené vigoureusement campagne pour la science dont il est devenu l'un des plus éminents et des plus sympathiques représentants. Prêchant d'exemple il inaugurait, de la manière la plus désintéressée, le premier cours public d'histoire des religions institué dans ce pays, à l'Université libre de Bruxelles, le 9 décembre 1884. Actuellement ce cours y est obligatoire pour les aspirants au doctorat en philosophie. Il est facultatif pour les élèves de l'École des sciences sociales récemment organisée. Je ne sache pas qu'il y ait de cours du même genre dans les trois autres universités belges. Mais M. Eugène Monseur a fait avec succès un cours élémentaire d'histoire des religions sous les auspices de l'Extension de l'Université de Bruxelles.

En France, le promoteur le plus influent de l'enseignement public de l'histoire des religions fut Paul Bert. La grande et glorieuse École qui, depuis la Renaissance, a été chez nous le foyer de toutes les études nouvelles et libres, le Collège de France, était désignée pour abriter la chaire proposée. Elle s'y prêta sans enthousiasme. L'administrateur du Collège, M. de Laboulaye, combattit même le projet au Sénat, mais la fermeté du rénovateur de notre instruction publique, Jules Ferry, triompha de toutes les résistances. En décembre 1879 une chaire d'histoire des religions était créée au Collège de France et M. Albert Réville en était nommé titulaire. Au même moment M. Maurice Vernes, avec le concours d'un de nos compatriotes auquel la science des religions doit le plus

de reconnaissance, M. Émile Guimet, de Lyon, créait la *Revue de l'Histoire des Religions*, le premier organe périodique de nos études, et y commençait, avec la collaboration de quelques-uns des savants les plus autorisés de notre pays, une propagande en faveur de l'histoire religieuse générale, d'une part en montrant l'intérêt, la variété, la solidité des travaux qu'elle pouvait dès lors inspirer, d'autre part en plaidant, avec une infatigable persévérance, la cause de sa diffusion dans les Facultés et dans les écoles.

Les idées soutenues par M. Vernes ne se réalisèrent pas sous la forme même où il les avait présentées, mais sa vigoureuse campage contribua assurément au succès de l'organisation un peu différente qui a prévalu. Lorsqu'après la suppression, qui nous semble regrettable, des Facultés de théologie catholiques, la nécessité parut urgente de créer en France un enseignement où l'étude scientifique des idées et des institutions religieuses pût être cultivée, M. Liard, l'éminent directeur de l'enseignement supérieur au Ministère de l'Instruction publique, conçut le projet de créer une cinquième section à l'École pratique des Hautes-Études, ce foyer de haute culture fondé par Victor Duruy et qui a pris place à côté du Collège de France, comme laboratoire des méthodes perfectionnées et des initiatives fécondes. Ainsi fut fondée en 1886 par M. Goblet, ministre de l'Instruction publique, la Section des Sciences religieuses de l'École des Hautes-Études qui comprend aujourd'hui seize conférences distinctes (sans compter les cours libres) consacrées à l'étude spéciale d'autant de religions ou de sections d'histoire religieuse. Ici pas d'enseignement de l'histoire générale des religions ; il est au Collège de France. L'École des Hautes-Études n'est pas non plus une Faculté, faisant passer des examens ou conférant des titres universitaires. Les diplômes qu'elle peut accorder à ceux de ses élèves qui se sont distingués par des travaux personnels, sont purement honorifiques. Son enseignement est technique, surtout analytique, destiné à familiariser les jeunes gens avec les bonnes méthodes de travail

et, par le fait même, il ne s'adresse qu'à un petit nombre d'élèves. Aujourd'hui, après quatorze ans d'existence, la Section des Sciences religieuses a le droit d'affirmer qu'elle a justifié sa création. L'année dernière, elle a eu 328 inscription, dont une bonne moitié est constituée par des auditeurs très réguliers. Son action s'étend au dehors par la publication de travaux scientifiques qui constituent la Bibliothèque de la Section des Sciences religieuses (14 volumes in-8°, plus les rapports annuels).

L'enseignement de l'histoire des religions, soit au Collège de France, soit à la Sorbonne, dans l'École des Hautes-Études, n'a jamais provoqué le moindre incident fâcheux. L'expérience a infligé le démenti le plus complet aux appréhensions des timorés qui jugeaient impossible de traiter de pareils sujets sans causer du scandale. Cet heureux résultat provient de ce que les maîtres se tiennent au point de vue strictement scientifique.

D'ailleurs, dès 1884, M. l'abbé de Broglie introduisait l'histoire des religions à l'Institut catholique. En 1889, M. l'abbé Peisson fondait la *Revue des Religions*. En 1896 un groupe d'ecclésiastiques catholiques, dont la valeur théologique fait le plus grand honneur à leur Église, fondait la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*. Bien loin d'excommunier la science des religions, ceux dont les timorés redoutaient les attaques ont été les premiers à en reconnaître la valeur et à réclamer leur part dans le travail général. Enfin, tout récemment, la Faculté de théologie protestante de Montauban a demandé et obtenu la transformation d'un cours complémentaire de théologie biblique en chaire magistrale d'histoire des religions et de théologie biblique, donnant ainsi aux autres Facultés un exemple qu'elles devraient bien suivre. La Section d'histoire du Congrès international de l'enseignement supérieur qui vient de se réunir à Paris a émis, le 1er août, un vœu formel en faveur de la création de chaires d'histoire comparée des religions dans les Universités.

Nous n'avons garde d'oublier que dans nos Facultés des

lettres, au Collège de France, à la Section des Sciences historiques et philologiques de l'École des Hautes-Études, les professeurs chargés de l'enseignement des langues anciennes ou de l'histoire traitent souvent les parties spéciales de l'histoire religieuse qui sont de leur ressort. Tout le monde connaît les beaux travaux de cet ordre dus à M. Bouché-Leclercq ou à M. Victor Henry, de la Faculté des lettres de Paris, MM. Maspero, Oppert, Michel Bréal, du Collège de France, M. Paul Regnaud, à Lyon, M. Basset, à Alger, pour ne mentionner que les plus connus. L'intérêt que nous portons à l'histoire générale des religions ne nous fait pas méconnaître la part capitale qui revient, dans nos études, aux spécialistes qui consacrent une notable portion de leurs leçons et de leurs publications, à des enquêtes laborieuses d'où sortent les matériaux dont sera faite l'histoire des religions. Si nous ne les mentionnons pas tous dans ce rapport, pas plus en France que dans les autres pays, c'est que notre travail prendrait des proportions trop considérables, ce n'est pas que nous n'attachions la plus grande valeur à leur enseignement et aux fruits de leurs études. Il importe que cette observation soit faite une fois pour toutes.

Elle s'applique aussi aux cours de l'École du Louvre ou à ceux de l'École d'anthropologie, aux travaux des Écoles françaises d'Athènes, de Rome et du Caire, autant de laboratoires auxquels nous devons tant d'excellentes productions sans lesquelles l'histoire générale des religions ne serait pas possible. L'orientation spontanée de tous ces foyers d'études vers les problèmes de l'histoire religieuse est d'ailleurs bien propre à nous confirmer dans la conviction que nous cherchons à propager, que l'histoire de l'humanité ne peut être faite qu'à la condition d'accorder une très large part à l'étude des religions de l'humanité.

Il est enfin une institution dont notre pays a le droit de tirer quelque fierté, parce que jusqu'à présent elle est unique au monde, c'est le *Musée des Religions* ou *Musée Guimet*, fondé par M. Émile Guimet, à Lyon, en 1879, transféré à

Paris en 1888, après que M. Guimet eut fait don à l'État de ses collections et fait construire à ses frais, sur un terrain cédé à cet effet par la Ville de Paris sur la place d'Iéna, un immeuble plus important que celui de Lyon. Ce Musée, le fondateur-directeur vous en fera les honneurs demain et vous pourrez tous apprécier les trésors qu'il renferme et sa magnifique installation. Une bibliothèque, qui comprend actuellement 24.126 volumes, lui est adjointe. Vous connaissez assurément aussi les publications qui s'y rattachent, cette belle collection des *Annales du Musée Guimet*, complétée par la *Bibliothèque d'études* et la *Bibliothèque de vulgarisation*, tandis que la *Revue de l'Histoire des Religions*, créée également par M. Guimet et répandue gratuitement par ses soins à 300 exemplaires, sert d'organe aux travaux scientifiques de moindre étendue et tient autant que possible ses lecteurs au courant de toutes les publications nouvelles relatives à nos études. A l'enseignement par le musée et par le livre la direction ajoute depuis quelques années l'enseignement par la parole vivante, en conviant le public pendant l'hiver à des conférences dominicales gratuites, où se fait de l'excellente vulgarisation scientifique.

En Angleterre les recherches portant sur l'histoire des religions sont très répandues et nombreuses sont les publications, générales ou particulières, qui ont contribué puissamment au développement de nos connaissances en cet ordre d'études. N'est-ce pas de Londres, qu'a retenti, en 1870, l'appel du grand savant et du merveilleux écrivain qui y prononça ses célèbres conférences dites d'Introduction à l'histoire des religions? Et n'est-ce pas d'Oxford que Max Müller a révélé au grand public lettré toute la portée de la mythologie comparée et de l'histoire des religions dans ses *Copeaux d'un atelier allemand*? Mais conformément au génie individualiste de la race anglo-saxonne, c'est à l'initiative privée plutôt qu'à l'action du gouvernement ou des Universités que sont dues les créations qui ont pour but de propager par l'enseignement les notions d'histoire religieuse. Ce sont tout

d'abord les administrateurs de la fondation Hibbert qui, de 1878 à 1894, font donner chaque année à Londres et à Oxford, par les savants les plus distingués d'Angleterre et du continent, une série de conférences, publiées ensuite et maintes fois traduites en plusieurs langues, sur les sujets les plus importants de l'histoire religieuse. Plus tard, en 1887, c'est lord Clifford qui lègue 80,000 livres aux quatre Universités d'Écosse, à charge pour elles d'instituer des cours et des conférences sur la théologie naturelle, soit en fait sur l'histoire et la philosophie de la religion. En 1888, c'est à South Place Institute, à Londres, que commencent des conférences dominicales destinées à la fois à l'instruction populaire et à la propagation d'un esprit religieux plus large et plus universaliste; ces conférences ont été publiées sous le titre de *Religious systems of the world* et de *Free lectures on centres of spiritual activity and phases of religious development*. Un peu plus tard University Hall, à Londres, accueille différents cours d'histoire religieuse.

Ajoutons à ces fondations, temporaires ou permanentes, les nombreux cours consacrés aux religions de l'antique Orient dans les Universités anglaises par les professeurs chargés d'un enseignement philologique, les conférences et les publications subventionnées par la Society for biblical archaeology, l'Egypt exploration fund, le Palestine exploration fund; ajoutons-y les travaux relatifs à l'histoire religieuse provoqués par la Folklore Society et tout le grand mouvement des études de folklore qui, nulle part plus qu'en Angleterre, n'a produit des fruits savoureux pour l'historien des religions, les manuels destinés à vulgariser les connaissances de hiérographie, tels que ceux de Gould, de Menzies, de Geden, l'enseignement régulier donné actuellement au Collège unitaire d'Oxford, Manchester College, par notre vice-président M. Estlin Carpenter, une presse scientifique faisant une large part aux études d'histoire religieuse et enfin, — last not least, — l'admirable collection des *Sacred Books of the East* qui est pour l'historien des religions un instrument de tra-

vail incomparable, — et nous pourrons nous faire une idée du développement immense que nos études ont pris en Angleterre en cette fin de siècle, sans cesser de regretter qu'il ne lui soit pas encore fait, dans les Universités en dehors de l'Écosse, la place à laquelle elle a droit.

Aux État-Unis, le tableau qui se déroule sous nos yeux est singulièrement réjouissant. La ville qui se pique d'être la plus lettrée du Nouveau Monde, Boston, a de beaucoup devancé les autres. Dès l'an 1874 la théologie comparée, soit l'histoire et la philosophie de la religion, est enseignée dans son Université par M. Warren. A l'Université de Harvard le professeur Charles Everett a donné pendant plus de trente ans des cours d'Histoire comparée des religions. Une section relative à l'étude comparée des religions est organisée depuis 1890 dans les sections des Antiquités orientales et américaines du Musée National des États-Unis. En général plus tard venus à l'histoire des religions, les Américains ont déployé une ardeur et une générosité peu communes. On reconnaît aisément deux tendances motrices parmi les initiateurs de ce mouvement : d'une part, les orientalistes, pénétrés de l'importance capitale de l'histoire des religions dans le monde oriental antique et moderne, s'efforcent de constituer des foyers d'étude et des organes de diffusion ; d'autre part, les partisans d'une religion universaliste, les promoteurs d'une fraternité religieuse qui groupe sur une large base humaine les adeptes des nombreuses églises constituées aux États-Unis, cherchent à répandre la connaissance des multiples religions du passé et du présent pour apprendre à en apprécier la valeur relative et en dégager une sorte de substratum qui leur soit commun à toutes. Dans le premier groupe se distingue l'Université de Pennsylvanie, à Philadelphie, où l'histoire des religions compte un avocat infatigable en la personne de M. Morris Jastrow ; d'accord avec d'autres orientalistes animés du même esprit, parmi lesquels il faut citer M. Toy, de l'Université de Harvard, il organise des séries de conférences, soit à Philadelphie même, soit dans

plusieurs autres villes importantes des États-Unis, où des maîtres d'Amérique et même d'Europe sont appelés à traiter des sujets de leur compétence spéciale. Il crée une collection de Manuels d'histoire des religions historiques (*Handbooks on the history of religions* ; Boston, Ginn et C[ie]). Une section spéciale, vouée l'histoire des religions, est organisée au sein de la Société orientale américaine ; elle se réunit chaque année au cours de la semaine de Pâques et aspire à servir de lien entre tous ceux qui s'intéressent à cet ordre d'études, qu'ils soient orientalistes ou non ; il est fait à l'usage de ses membres un tirage spécial des publications de la Société qui les concernent. Sous l'inspiration de ce groupe la part faite à l'histoire religieuse par les professeurs de langues orientales et d'histoire ancienne devient de plus en plus considérable dans plusieurs des Universités les plus importantes. Il reste à compléter ce mouvement par la création de quelques chaires spécialement affectées à l'Histoire comparée des religions et peut-être aussi par la création d'un doctorat ès sciences religieuses.

Dans le second groupe nous signalerons tout d'abord M. Felix Adler qui a eu l'idée originale d'organiser depuis 1891, sous le nom de *School for applied ethics*, des séries de conférences annuelles sur l'économie politique, l'histoire des religions et la morale, dans des places de bain fréquentées par la société américaine, exemple qui semble avoir inspiré l'organisation, en 1896, de la *Monsalvat School of comparative religion*, cours de vacances professés par un choix d'hommes distingués ; — puis l'initiative si intéressante qui a produit le *Parlement des Religions de Chicago* présidé par J. H. Barrows en 1893 et qui s'est perpétuée soit dans la *Religious Parliament Extension*, soit par la fondation d'une chaire permanente de religion comparée à l'Université de Chicago, autour de laquelle se groupent des enseignements auxiliaires à mesure que les ressources le permettent, et qui est dès à présent dotée de quelques bourses pour les étudiants et d'un Musée oriental. L'Association uni-

versitaire, de Chicago, à son tour, qui a pour but de développer l'intérêt pour les études supérieures par la diffusion de cours imprimés, a fait une large part à l'étude générale des religions, parce que, dit-elle, de tous les ordres de sujets auxquels s'intéresse l'humanité, il n'y en a pas de plus avidement recherché que les études portant sur la religion.

Ailleurs, à l'Université de Cornell, nous rencontrons la grandiose fondation intitulée *Suzann Linn Sage School of philosophy* (1891), transformation de l'ancienne chaire de philosophie en un organisme consacré à la Logique, la Psychologie, l'Éthique, la Pédagogie, la Métaphysique, l'Histoire de la Religion et la Philosophie de la Religion. Chaque année de nouvelles créations assurent la représentation de plus en plus étendue de nos études dans l'enseignement des Universités américaines.

Que ne pouvons-nous en dire autant de l'Allemagne ! On s'étonnera peut-être que nous n'ayons pas encore parlé de ce sol classique des Universités. C'est qu'hélas ! nous n'avons presque rien à dire de l'enseignement de l'histoire des religions dans les Universités allemandes pour la très simple raison qu'il n'y existe pas. Bien loin de nous, assurément, l'intention de méconnaître tout ce que nos études doivent aux travaux des orientalistes, des théologiens et des philologues allemands. Ici comme sur tous les autres champs de la science, l'apport des savants allemands est de premier ordre. Mais c'est à titre individuel, sans que rien dans l'organisation de l'enseignement corresponde à cette production. La place de l'histoire des religions serait, semble-t-il, dans ces Facultés de théologie qui ont si puissamment contribué à la reconstitution d'une histoire plus fidèle par l'application de la critique historique aux textes sacrés. Or, les Facultés de théologie limitent leur enseignement au Judaïsme et au Christianisme, les autres religions n'existent pas pour elles. Et quant aux Facultés de philosophie, qui correspondent à nos Facultés françaises des lettres et des

sciences, il semble qu'elles s'en désintéressent sous prétexte que cela regarde la théologie. On a beau fouiller les programmes des Universités allemandes, on y trouve des cours sur toutes choses, excepté sur l'histoire des religions. A ma connaissance il n'y a eu de cours régulier sur ces matières qu'à Fribourg en Breisgau où M. Edm. Hardy (actuellement à Wurzbourg) professait l'histoire des religions. Nous trouvons bien dans certaines Facultés de théologie des cours de dogmatique ou de théologie systématique et de philosophie de la religion ; mais cette association même prouve qu'il s'agit ici de spéculation sur l'histoire plutôt que d'un enseignement proprement historique. Quelquefois nous avons relevé des cours de privatdozenten portant sur la « vergleichende Religionsgeschichte », notamment à l'Université de Leipzig, mais leur initiative n'a pas provoqué des créations de chaires régulières. Cependant il y a des collections de monographies sur les religions ; dans la série si remarquable des *Theologische Lehrbücher* publiée par l'éditeur Mohr, il y a un Manuel d'histoire des religions ; dans le *Theologischer Jahresbericht*, cette excellente revue annuelle de toutes les publications relatives à la théologie scientifique publiée par l'éditeur Schwetschke, il y a un fascicule spécial pour l'histoire des religions ; la Société de Missions la plus éclairée et la plus libérale d'Allemagne a reconnu la nécessité de répandre la connaissance des religions non bibliques en créant dès 1886 la *Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft* ; si la remarquable revue de Lazarus et Steinthal, la *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Religionswissenschaft* a disparu après la mort de l'un de ses directeurs, elle a repris une nouvelle vie en 1891 dans la *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, où les études de folklore et d'histoire religieuse se complètent réciproquement. Enfin depuis 1898 M. Achelis, de Bremen, avec le concours de collaborateurs de premier ordre, fait paraître l'*Archiv für Religionswissenschaft*.

Ce n'est donc pas que les Allemands méconnaissent l'im-

portance ni la valeur de l'histoire générale des religions. Plus portés autrefois à faire de la « Religionsphilosophie » que de la « Religionsgeschichte », les plus distingués des maîtres en philosophie de la religion, tels que Pfleiderer, Gloatz, etc, sont les premiers aujourd'hui à fonder leur philosophie de la religion sur une large base historique. A quoi faut-il donc attribuer l'indifférence que les Universités allemandes témoignent à l'enseignement de l'histoire des religions, à tel point que le Manuel en usage en Allemagne a dû être demandé à un Hollandais, M. Chantepie de la Saussaye, et que la revue annuelle des publications d'histoire générale des religions, dans le *Theologisches Jahresbericht*, a été confiée successivement à un Suisse, M. Fürrer, de Zurich, à un Hollandais, M. Tiele, de Leyde, et à un professeur libre de l'Université de Copenhague, M. Lehmann? Très vraisemblablement à la puissance même du type établi des Facultés de théologie. Organisées depuis longtemps en vue de l'étude des religions de la Bible et de l'histoire de l'Église chrétienne, elles ne portent leur attention sur d'autres religions que dans la mesure où elles admettent que celles-ci ont exercé une action sur le Judaïsme et sur le Christianisme et les traitent alors comme « Hülfswissenschaft ». C'est cette conception même qu'il faut dépasser comme — pour employer une expression goûtée en Allemagne — ein ueberwundener Standpunkt », pour en arriver à fonder la théologie sur l'étude historique des phénomènes religieux dans toutes les religions.

Pour achever notre revue il nous reste encore à signaler l'existence d'un enseignement de l'histoire des religions en Italie, à l'Université de Rome, en Hongrie, à l'Académie théologique réformée de Presburg et dans les deux instituts théologiques d'Eperies et d'Oldenburg; en Danemark, à l'Université de Copenhagen, M. E. Lehmann enseigne l'histoire des religions en qualité de privat-docent, mais l'on considère comme probable qu'une chaire de professeur titulaire sera créée dans cette Université. A Christiania, c'est

M. Brede Kristensen qui a introduit notre discipline, sans qu'il y ait de chaire officielle. A Upsala, la Faculté de théologie comprend une chaire intitulée : *Encyclopaedia theologica et praenotiones theologicae* ; créée en 1872, elle est actuellement vacante, mais le dernier titulaire, aujourd'hui archevêque d'Upsala, donnait une place très importante, dans son enseignement, à l'histoire des religions. A Lund et à Helsingfors (Finlande), il n'y a pas de chaires spécialement affectées à nos études, mais un des professeurs des Facultés de théologie donne généralement un cours élémentaire d'histoire des religions.

Plusieurs organes de l'enseignement qui nous occupe ont dû nous échapper assurément et nous serons très reconnaissants à tous ceux de nos confrères qui voudront bien compléter ce tableau, notamment en ce qui concerne les leçons d'histoire des religions dans l'enseignement secondaire, dans les lycées, gymnases, écoles réales, etc. Un tel enseignement existe, par exemple, à Genève (au Collège et à l'École secondaire des jeunes filles), dans certaines villes de Hollande, où il est donné sous forme de cours libres complémentaires par des pasteurs. Mais les renseignements nous manquent pour donner un tableau des institutions analogues dans d'autres pays.

Limité à l'enseignement universitaire et aux cours pour les adultes, le tableau que nous venons de dérouler sous vos yeux est suffisamment fourni pour nous autoriser à nous réjouir des progrès immenses de nos études pendant les vingt-cinq dernières années et pour nous encourager à continuer sans relâche les efforts qui aboutiront à la reconnaissance de l'histoire des religions comme discipline indispensable dans toute Université bien organisée.

Assurément, partout où il existe des Facultés de théologie universitaires, la place de l'enseignement de l'histoire des religions paraît marquée dans ces Facultés, à mesure surtout qu'elles se dépouillent du caractère confessionnel qui doit nécessairement être subordonné au caractère scientifique,

le seul qui soit universitaire. Dans les pays où il n'y a pas de Facultés de théologie ou bien lorsque celles-ci sont inféodées à un esprit sectaire, c'est dans les Facultés des lettres ou de philosophie qu'il faut le placer. Les types très variés d'organisation que nous avons passés en revue sont plus ou moins recommandables, suivant que l'on recherche, dans l'étude de l'histoire religieuse générale, une instruction exclusivement historique, un élargissement de connaissances et une intelligence plus complète de l'évolution humaine, — une instruction à la fois historique et psychologique, une intelligence plus complète de l'esprit humain et un moyen d'approfondir les problèmes métaphysiques de l'ordre religieux, — ou un enseignement à la fois historique et moral.

Dans le premier cas, le seul dont nous ayons à nous occuper ici, où nous restons sur le terrain strictement historique, il nous semble que l'organisation qui a prévalu en France est la plus recommandable : d'une part, un cours général d'histoires des religions; d'autre part, une série de conférences spéciales qui sont autant de laboratoires pour l'étude de chaque religion déterminée. Une organisation aussi complète n'est possible que dans les très grands centres universitaires; mais il est très facile de s'en approcher dans les Universités bien outillées où les cours de philologie orientale et classique, d'ethnographie, d'histoire ou d'exégèse du Judaïsme et du Christianisme peuvent faire l'office des conférences sur les religions spéciales et où un cours général d'histoire des religions aura pour mission l'étude comparée des religions et la synthèse. En pareil cas il semble bien que sa place soit à la Faculté des lettres ou de philosophie.

S'agit-il, au contraire, d'enseigner l'histoire des religions de manière à instruire des jeunes gens qui aspirent à faire de la métaphysique religieuse ou à devenir les instructeurs religieux et moraux de leurs semblables, c'est-à-dire des théologiens et de futurs ministres du culte, alors il semble que la place de cet enseignement soit plutôt dans les Facultés de théologie.

Ce sont là des questions qu'il faut résoudre dans chaque pays suivant les besoins locaux, suivant les ressources dont on dispose et les conditions morales du milieu ambiant. Le seul principe que nous ayons le devoir d'affirmer avec énergie et que nous devons nous efforcer de répandre partout, c'est celui-ci : dans le monde moderne l'histoire des religions doit faire partie intégrante de l'enseignement universitaire, parce qu'il n'est pas possible, en dehors de son concours, de comprendre l'évolution de l'humanité, la nature morale de l'homme, non seulement dans le passé, mais encore dans le présent. Car aujourd'hui c'est entre hommes de toutes les religions que se déroule la lutte pour la vie et que tend à s'établir l'échange pacifique des produits et des idées. Tandis qu'à la fin du xviii[e] siècle les parties du monde autres que l'Europe commençaient à peine à faire leur apparition sur la scène de notre histoire et sur le terrain industriel et commercial, aujourd'hui soit dans le passé, soit dans les graves problèmes du temps présent, c'est l'étude des civilisations différentes de la nôtre qui s'impose à nous comme l'œuvre urgente entre toutes. Si, il y a cent ans, l'histoire de la religion pouvait encore se concentrer en celle du Judaïsme et du Christianisme, aujourd'hui elle devient, par la force même des choses, l'histoire *des* religions de l'humanité. De même qu'il y a des cours d'histoire de la philosophie ou d'histoire de l'art, de même il doit y avoir des cours d'histoire des religions, car c'est dans les religions que s'expriment les tendances et les aspirations les plus intimes et les plus caractéristiques de chaque partie de l'humanité.

Jean Réville.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Aug. von Gall. — **Altisraelitische Kultstaetten.** — 1 vol. in-8°, viii et 156 pages; Giessen, J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung, 1898.

Cet ouvrage pourrait être signalé comme un exemple de l'évolution qui transporte l'exégèse biblique du domaine de la dogmatique sur celui de l'histoire. Jamais nous n'avons eu sous les yeux la preuve plus décisive du progrès considérable accompli à cet égard. Que l'on rapproche, si l'on veut s'en rendre un compte exact, le travail de M. von Gall de l'intéressant et très méritoire ouvrage de M. Baethgen, paru une dizaine d'années plus tôt : *Der Gott Israel's und die Götter der Heiden*, et l'on sera frappé de la différence d'allures. M. Baethgen, malgré sa visible sincérité, laissait deviner ses conclusions; M. von Gall s'est borné à exposer une série de faits en les mettant en pleine lumière.

Voilà bien longtemps que les historiens d'Israël ont reconnu que la centralisation du culte de Yahvéh à Jérusalem était le fruit d'un long effort, de tentatives renouvelées sous différents règnes et dont le succès serait resté problématique si les événements du dehors n'y eussent contribué par un appoint décisif. Ce n'est qu'aux temps de la Restauration, autrement dit du Second Temple, que le sacerdoce de Jérusalem voit sa situation prééminente reconnue par ses plus proches voisins, d'abord, puis dans un cercle de plus en plus étendu.

Cependant il n'est pas à ma connaissance qu'aucun exégète ait entrepris de dresser, en l'accompagnant d'une documentation détaillée, la liste complète des lieux de culte fréquentés par l'ancien Israël, lesquels ne nous sont souvent connus que par le nom des localités, emprunté aux sanctuaires qu'elles renfermaient, de même que chez nous des dé-

signations telles que Saint-Denis, Saint-Germain, Saint-Étienne, Saint-Affrique et cent autres de même nature nous renseignent sur le saint dont ces cités invoquaient le patronage.

M. von Gall a adopté la très simple division par tribus, après avoir toutefois fait figurer en tête de son ouvrage dix lieux de culte étrangers au pays de Chanaan et appartenant à la presqu'île Sinaïtique, à savoir le Sinaï-Horeb, Rephidim, Qadèsh, Beër lakhaï roï, etc. Le territoire de Siméon n'est représenté que par Bersabée ; Juda compte quinze noms ; Jérusalem et sa banlieue à eux seuls (l'écrivain a voulu leur consacrer une division spéciale), huit noms : Benjamin, quinze ; Ephraïm, quatre ; Manassé (occidental), six ; Zabulon, quatre ; Issachar, cinq ; Nephtali, six ; Aser, trois ; Dan, cinq pour son premier territoire, trois pour son second et définitif emplacement. Le territoire transjordanique (Galaad) offre, enfin, trois noms pour le demi-Manassé oriental, un pour Ruben, dix-sept pour Gad. Ce qui fait, sauf erreur, un total de cent six anciens lieux de culte. Non seulement je tiens cette liste pour dressée sans aucune exagération, mais je crois qu'elle est susceptible de s'augmenter dans des proportions sensibles et j'estime que des additions plausibles pourront la porter aux environs de cent cinquante.

Nous ne saurions entrer dans la discussion des nombreuses questions de détail soulevées par M. von Gall. Un examen attentif nous l'a montré très informé, très précis ; son livre, débarrassé, nous l'avons dit, de toute vue théorique préliminaire, donne un cadre très satisfaisant et devra désormais servir de base aux études portant sur le même sujet. Il suffira de compléter et de rectifier, les solutions proposées ne pouvant pas, on le comprend, prétendre d'emblée à un assentiment qui est incompatible avec la liberté scientifique. Je veux signaler seulement quelques points qui se dégagent, notamment l'importante proportion des sanctuaires placés sous le vocable de Baal, soit qu'on veuille voir dans ce nom la mention d'une divinité distincte de Yahvèh, soit qu'on l'envisage comme une désignation générique, « le Maître », applicable à Yahvèh comme à n'importe quel autre dieu ; la présence de plusieurs lieux de culte dits simplement Qadèsh, c'est-à-dire sanctuaire de..., consacré à... ; la triple série des rochers, fontaines, arbres sacrés qui procure une abondante moisson ; les tombeaux ; les collines ou tertres, particulièrement favorables à l'installation des *bamot* ou hauts-lieux. A signaler à quatre reprises le nom du Soleil (Shémesh) et deux fois celui de Dagon, à savoir dans le territoire de Juda et sur celui d'Aser, ce qui s'accorde mal avec l'hypothèse d'une origine philistine.

M. von Gall a très justement attiré l'attention sur l'importance donnée aux sanctuaires de la péninsule Sinaïtique, notamment au Sinaï-Horeb, auquel est consacrée une discussion très serrée, dont les conclusions méritent d'être prises en grande considération, et à Qadêsh Barnéa, qui donne lieu à d'intéressantes remarques. Il se pose ici un curieux problème. Pourquoi les livres sacrés du judaïsme ont-ils tenu à conserver le souvenir de sanctuaires situés en dehors de leur territoire? On ne s'étonnera point que Sichem, qui a joué un rôle si considérable aux temps anciens, soit traitée avec détail ainsi que Silo; mais je n'ai pas saisi, en revanche, les motifs du silence gardé sur le Temple de Jérusalem, les faits relatifs à ce sanctuaire ne pouvant que gagner à être mis en lumière avec les procédés de minutieuse exactitude suivis par l'auteur; n'y avait-il pas lieu d'indiquer les transformations subies au cours des siècles par cet édifice et, entre autres, de faire remarquer que les livres juifs attribuent à David une double fondation : 1° l'érection dans « la cité de David » d'une tente où fut installée l'arche sacrée originaire de Kiryat-Yarim (II *Samuel*, VI, 12-17); 2° l'érection d'un autel dans l'aire du Jébuséen Arauna (II *Samuel*, XXIV, 16-25)? Il est visible qu'il s'agit là d'emplacements différents.

Un ouvrage comme celui dont nous rendons compte un peu tardivement (mais son très réel mérite lui permet d'attendre) est appelé à rendre de grands services ; il complète très heureusement l'estimable publication de Baethgen et peut lui servir de contrepartie. Bien que M. von Gall ait su se maintenir sur le terrain de l'érudition la plus *objective* en évitant jusqu'à la plus lointaine allusion à la question si débattue des origines religieuses d'Israël, monothéisme ou polythéisme, il est visible par son seul titre que ses sympathies sont du côté de ceux qui soutiennent que la religion juive plonge dans les pratiques du polythéisme et offre, tout au moins, des allures extérieures qui la rapprochent de la façon d'agir tant des nations voisines que des peuples de l'antiquité en général.

Cependant les partisans de l'hypothèse monothéiste n'ont aucun reproche à adresser à l'auteur, qui s'est borné à *grouper* des faits empruntés aux livres bibliques. Il leur est loisible de reprendre ces faits et d'en tirer, s'ils le peuvent, des conclusions différentes, par exemple de mettre sur le compte des cultes indigènes les noms du Soleil, de Dagon et autres encore.

Pour notre part, nous saisissons volontiers l'occasion qui nous est offerte par le compte-rendu de ce travail — travail du plus haut mérite,

nous tenons à le dire et qui fait si favorablement augurer de la carrière scientifique dont il marque le premier pas — pour dire où, après avoir repris la question à plusieurs reprises dans notre enseignement de l'École des Hautes-Études, nous en sommes sur la question des origines religieuses d'Israël. Nous avons jadis[1] fait ressortir ce qu'il y avait, à notre sens, d'excessif dans la démonstration prétendue qui nous ramenait au polydémonisme ou animisme initial en passant par le polythéisme proprement dit; nous continuons à penser que les textes bibliques sont fort insuffisants pour rétablir à leur aide ce processus. D'autre part, ces textes nous permettent de restituer en très suffisante connaissance de cause les caractères de la religion dans l'ancien Israël, c'est-à-dire dans l'époque qui va du onzième au sixième siècle avant notre ère. Les sanctuaires à cette époque sont nombreux, de variable importance, dispersés sur le territoire occupé par les Israélites; leurs accessoires, leurs symboles ont un caractère non contestable de matérialisme religieux, que les époques ultérieures se sont efforcées de dissimuler, mais inutilement. Néanmoins la mythologie proprement dite est peu développée; les vocables divins sont peu nombreux et plusieurs, tels que Baal ou Mélek signifiant le Maître, le Roi, ont un caractère vague qui peut s'appliquer aussi bien à telle divinité qu'à telle autre. Toutefois, et de bonne heure, le nom de Yahvéh apparaît et tend à éclipser, notamment dans la composition des noms dits théophores, les autres désignations, en sorte que les prophètes qui ont donné la théorie du monothéisme éthique (voir le *Deutéronome*) n'ont pas dû rencontrer grande résistance à cet égard; tout au contraire, l'abolition des pratiques matérialistes, l'établissement du monopole du Temple de Jérusalem se heurtaient aux plus sérieux obstacles et n'en auraient sans doute pas triomphé si complètement sans la double crise de la déportation à Babylone et de la Restauration du judaïsme à Jérusalem par les soins d'Esdras et de Néhémie.

Nullement enclin aux spéculations de la mythologie, insensible aux anthropomorphismes divins et à la divinisation des grandes forces naturelles ou des astres, Israël ne paraît pas avoir attaché grande importance à cette question : La force divine dont je viens solliciter la communication dans les lieux où elle s'est manifestée d'une façon exceptionnelle, porte-t-elle un nom ou plusieurs? mais il s'est demandé : Comment m'en assurerai-je la possession? Pendant plusieurs siècles, il semble qu'Israël ait fréquenté avec une même confiance tous les sanctuaires

1) *Du prétendu polythéisme des Hébreux*, Paris, 1891.

qui se dressaient sur son territoire et ne se soit pas même interdit de visiter les lieux de culte voisins, ouvrant, en retour, les siens propres à l'étranger. Là où l'usage ou de vénérables traditions lui attestaient la présence du divin, du dieu, il allait, il sacrifiait, il prenait des engagements religieux. En somme, c'était un syncrétisme de fait, un syncrétisme pratique, susceptible d'aboutir aisément au monothéisme proprement dit, comme ce devait être plus tard et une seconde fois le cas en Arabie pour l'Islam, tandis que le christianisme, au contraire, avait de nouveau jeté un pont entre l'homme et le dieu par sa théorie de la rédemption et de la pluralité des personnes divines.

Maurice Vernes.

Davies (T. Witton). — **Magic, divination and demonology among the Hebrews and their neighbours.** — Londres, James Clarke, s. d. ; pet. in-8° de xvi-130 p.

Le présent travail est une thèse de doctorat soutenue devant l'Université de Leipzig ; on s'en aperçoit sans peine. L'auteur n'a pas craint d'embrasser l'étude de la magie, de la divination et de la démonologie chez les Hébreux, dès les temps les plus anciens, jusqu'à l'époque talmudique (et même au delà), dans le Nouveau Testament, chez les Arabes, chez les Assyriens, chez les Égyptiens ! Et tout le livre n'a que 130 pages de petit format ! A la vérité, cette étude est plutôt une table des matières, agrémentée de considérations philosophiques et philologiques et même de notes destinées seulement à faire nombre.

L'ouvrage n'est pas cependant dépourvu d'intérêt ; l'auteur a beaucoup lu et connaît les bons travaux consacrés à la question qu'il étudie : c'est, évidemment, la préface d'une série de monographies ou d'un manuel complet, et nous devons encourager M. *D.* à poursuivre son entreprise. Nous lui demanderons de se défier à l'avenir des hypothèses qui ne sont que spécieuses. Ainsi, pour lui, le verbe כשף « faire un acte de magie » est apparenté au substantif כסף « argent » : ce serait la magie *blanche*. A celle-ci s'oppose la magie *noire*, qui a fourni le verbe שחר, employé dans Isaïe, xlvii, 11, et dont la racine est שחר « être noir ». Le malheur est que la leçon même de שחר en ce passage n'est pas assurée : presque tous les commentateurs sont d'accord pour corriger ce mot en שחד, synonyme exact de כפר, avec lequel il est mis en parallé-

lisme et signifiant « payer la rançon ». Ce n'est pas tout, à supposer même qu'il faille conserver le texte massorétique et le traduire par « conjurer par la magie », cette magie *noire* serait justement de la magie *blanche*, attendu que, d'après le contexte, elle doit détourner le malheur. En effet, le verset porte : « Et il viendra sur toi un malheur que tu ne sauras pas conjurer » (dans l'hypothèse où le verbe doit avoir ce sens). Et de même que c'est la magie *noire* qui produit des effets bienfaisants, ce sont ceux qui s'adonnent à la magie *blanche* que la loi ordonne de mettre à mort ! On voit le danger qu'il y a à vouloir *per fas et nefas* attribuer aux anciens des notions relativement récentes et à s'en fier à de simples apparences.

Il y a même danger à s'aventurer sur des terrains inconnus ou encore mal défrichés, et le Talmud est certainement pour l'auteur une *terra incognita*, même après les travaux de Brecher, de Kohut, de Schorr et de Joel, qu'il a parcourus. Voici ce qu'il a dit à ce propos, en résumé, au chapitre de la magie : « Comme la magie juive à cette époque est pour la plus grande part associée à l'existence et au pouvoir des démons, on trouvera l'essentiel au chapitre de la démonologie. D'après l'opinion de Joel, il y a peu de renseignements sur la magie dans la Mischna, et M. *D.* explique doctement la raison de ce silence ». Or, si la Mischna est si sobre de renseignements, il n'en est pas de même des écrits composés dans le même temps et le même pays, tels que le *Sifré* et la *Tosefta*. L'auteur passe ensuite au Talmud, c'est-à-dire aux deux traités qui ont vu le jour en Palestine au IVe siècle et en Babylonie à la fin du Ve. Ici, nous attendons des détails topiques, car le Talmud babylonien a été écrit à une époque où la théologie populaire reparait à la surface : M. *D.* se contente de dire qu'il y a des preuves de l'existence chez les Juifs de Palestine et de Babylonie de superstitions magiques ; et c'est tout. Puis, il juge nécessaire de gourmander Joel, qui a voulu décharger ses coreligionnaires d'antan de ces croyances : le moindre grain de mil aurait mieux fait notre affaire. Et après quelques considérations sur l'usage du tétragramme, l'auteur nous quitte pour aborder un nouveau chapitre.

Venons à la démonologie et voyons si cette fois nous serons plus heureux. Nouvelle déception. Ce sont d'abord des considérations sur le mot *mauvais œil*, qui, encore dans la Mischna, signifie *envie* et dans le Talmud est employé avec son acception ordinaire. Qu'est-ce que cela prouve ? M. *D.* suppose-t-il que la croyance au mauvais œil est née seulement chez les Juifs à l'époque du Talmud ? D'ailleurs, ici encore, l'au-

teur se contente de renvoyer le lecteur aux travaux de Joel et de Brecher. Puis, s'inspirant de Kohut et de Weber, il aborde enfin la question de la démonologie. « Les mauvais esprits sont appelés *mazzikin*, lesquels se divisent en deux classes ». Autant de mots, autant d'erreurs ou, ce qui est la même chose, d'approximations superficielles : les mauvais esprits portent plusieurs noms et là où ils sont distingués les uns des autres ils forment trois classes, qui, d'ailleurs, ne sont pas toujours les mêmes. Ce sont tantôt les *mazzikin*, les *schédim* et les *lilin*, tantôt les *rouḥim* les *schédim* et les *reschafim*. Sans compter que les deux premiers noms s'échangent très souvent. « Leur chef est Satan. » Nouvelle erreur : quand il est parlé du chef des *schédim* — et jamais il n'est question du chef des autres —, c'est toujours Asmodée qui joue ce rôle. Le reste, qui n'est pas long d'ailleurs, est à l'avenant. Mais M. *D.* se réserve pour la discussion des opinions de Kohut sur l'origine de la magie chez les Juifs. C'est combattre contre des moulins à vent. Kohut, qui avait l'idolâtrie du persan, pour en avoir quelques notions, a vu le parsisme partout, et M. *D.* lui oppose gravement Lenormant... Avant de se livrer à ces problèmes difficiles, le premier devoir est de dresser la statistique des croyances et pratiques de cette théologie populaire. C'est la tâche dont vient de s'acquitter avec une grande compétence M. Blau (*Das altjüdische Zauberwesen*, Budapest, 1898). Par ces exemples, le lecteur peut se former une idée de l'ouvrage de M. *D.* : il y trouvera un essai méritoire, des indications bibliographiques utiles, des promesses à enregistrer.

Israël Lévi.

Paulin Ladeuze. — **Etude sur le cénobitisme pakhomien pendant le IVe siècle et la première moitié du Ve.** — Dissertation présentée à la Faculté de théologie de l'Université de Louvain pour l'obtention du grade de docteur. — Louvain, J. van Linthout, 1898. In-8°, IX-390 p.

M. l'abbé Ladeuze a choisi comme sujet de la thèse, qu'il a présentée à la Faculté de théologie de Louvain pour obtenir le grade du doctorat, l'étude du cénobitisme pakhomien pendant le IVe siècle et la première moitié du Ve, c'est-à-dire pendant une période comprise entre la conversion de Constantin et le concile de Chalcédoine.

Le titre de l'ouvrage a l'avantage d'être très précis. L'auteur ne veut nullement faire une étude d'ensemble du monachisme égyptien. Il limite son champ d'investigations : le cénobitisme pakhomien. On entend généralement par cénobites des moines vivant en commun sous la direction d'un supérieur. M. *L.* laissera donc intentionnellement de côté les autres catégories de moines, qui peuplèrent l'Orient et l'Occident à l'époque dont il s'occupe.

Le fondateur de notre cénobitisme fut Pakhôme. Le chapitre premier est consacré à l'étude de l'histoire du cénobitisme sous Pakhôme et ses successeurs. Il y a diverses recensions de la Vie du saint fondateur ; les unes sont en arabe, d'autres en syriaque, en copte, en grec. Avant M. *L.*, des savants s'étaient occupés de ces moines ; tels MM. Amélineau et Grützmacher. Le premier surtout, ayant à choisir entre ces diverses sources, accorde l'antériorité aux versions coptes et arabes. M. *L.* déclare que la Vie grecque est l'originale. Son principal argument semble être : M. Amélineau s'exprime et pense ainsi ; je penserai et m'exprimerai dans un sens tout opposé. Là où M. Amélineau penche pour attribuer l'antériorité à une Vie copte, M. *L.* établit que « le professeur de Paris » n'y a rien vu et que ses arguments n'ont aucune valeur. J'aurais trop de phrases désobligeantes de la part de M. *L.* à citer à l'égard de MM. Amélineau et Grützmacher. Le lecteur qui tiendrait à se persuader de la chose fera mieux de se reporter à l'ouvrage lui-même.

Cette première partie, de beaucoup la plus importante de l'ouvrage, a une apparence d'appareil scientifique, ne correspondant malheureusement pas à la réalité. On éprouve je ne sais quel désenchantement, quelle peine, à voir percer à chaque paragraphe, à chaque idée nouvelle, un *a priori* indéniable qui ne convient nullement en la matière.

La deuxième partie traite de l'histoire externe du cénobitisme pakhomien au IV[e] siècle et dans la première moitié du V[e]. La question est bien exposée ; la question chronologique est traitée avec le soin qu'elle mérite ; les conclusions concernant les dates de la naissance et de la mort de Théodore et de Pakhôme ne s'imposent néanmoins pas à l'esprit du lecteur non prévenu. La partialité de l'auteur perce à chaque instant.

Dans la troisième partie, M. Ladeuze expose l'organisation des monastères de Pakhôme et de Schnoudi. Il passe en revue, en entrant dans des détails très intéressants, l'habit monastique, les conditions d'admission dans la communauté, etc.

L'ouvrage se termine par un appendice sur la chasteté des moines pakhomiens. C'est un document très important pour comprendre l'état

d'âme de l'auteur. Il part à fond de train contre M. Amélineau ; je citerai quelques phrases de M. *L.*, au hasard, en parcourant cet appendice. « M. Amélineau a crié assez haut pour que nous entendissions sa voix, mais nous n'y avons pas reconnu la voix de la vérité. Nous ne nions pas que, parmi ce nombre si considérable d'ascètes et durant une si longue période, il y ait eu, de temps à autre, des chutes charnelles ». (p. 329). « Telles sont les raisons *a priori* de M. Amélineau » (p. 331). « Ceci est une pure glose de M. Amélineau » (p. 331, note 1). « De plus, M. Amélineau base sa démonstration sur la version arabe, la dernière de toutes et celle qui a le moins de valeur. Enfin, il emploie le procédé peu scientifique de la généralisation des cas particuliers » (p. 338).

Il est bien évident que tous les cénobites n'avaient pas une conduite irréprochable. Beaucoup étaient des moines pieux et sincères. Les moines voyageaient de couvent en couvent ; de l'ascétisme ils passaient volontiers au cénobitisme et emportaient partout avec eux leur manière de vivre. Tel moine, qui se déplaisait dans un endroit, entrait dans une confrérie, et nul ne savait *a priori* quelles étaient ses mœurs. Dom J. Besse, dans son excellent article sur *les diverses sortes de moines en Orient*, s'exprime ainsi : « On vit des moines qui imposaient à tous le respect, souvent même l'admiration, par la sainteté de leurs œuvres ; il y en eut aussi qui menaient une existence bien vulgaire ; d'autres scandalisaient les fidèles par l'indignité de leur conduites et l'immoralité de leur doctrine[1]. »

Peut-être, M. Amélineau est-il allé trop loin en formulant certain jugement à l'endroit des moines égyptiens. Je crois que M. Ladeuze quitte le terrain scientifique et ne fait que de la mauvaise polémique personnelle, en s'en prenant toujours aux théories et aux hypothèses du « professeur de Paris ». Il eût été plus scientifique, plus loyal et plus logique d'étudier les faits en eux-mêmes, à la lumière des textes fournis par les différentes recensions. L'ouvrage y eût gagné en indépendance critique, l'*a priori* eût été forcément banni avec toute la polémique qu'il nécessite et qui le conditionne. Il y a beaucoup de bon dans le livre de M. Ladeuze. L'auteur sait beaucoup, il paraît être très bien renseigné au point de vue bibliographique. Il pourrait faire mieux si, laissant décidément de côté le point de vue subjectif et *a priori*,

1) *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XL, n° 2, 1899, p. 160.

Il s'en remettait à l'étude consciencieuse, objective et indépendante des textes et des documents.

F. Macler.

Ulysse Chevalier. — **Étude critique sur l'origine du Saint-Suaire de Lirey-Chambéry-Turin.** — Paris, Alph. Picard, 1900, in-8°, 59-LX p.

Les reliques les plus vénérables sont assurément les objets qui ont touché à la personne de Jésus. Le prix qu'on y a attaché est tel que, pour complaire au désir infini d'en posséder ne fût-ce qu'une parcelle, de mauvais plaisants ont renouvelé le miracle de la multiplication des pains. Si l'on admettait l'authenticité de tous les morceaux de la Sainte-Croix qui existent dans le monde, il faudrait attribuer à l'instrument de supplice de Jésus des dimensions si exagérées qu'aucun homme n'aurait pu aider le Christ à porter son fardeau et que l'authenticité de l'évangile de Matthieu recevrait du coup une grave atteinte. Que dire aussi de ces reliques qui, comme la tunique sans couture, sont, par essence, uniques et qui néanmoins se trouvent en des endroits divers? Que dire surtout du Saint-Suaire dont beaucoup d'églises possèdent des fragments et qui se retrouve tout entier dans nombre de villes? Ainsi des morceaux du Saint-Suaire étaient anciennement conservés à Clermont, Corbeil, Halberstadt, Vézelay, Reims, Troyes, Zante, Clairvaux, Narbonne, Soissons, Tolède. Mais Besançon avant 1794, Cadouin, Cahors, Carcassonne, Compiègne, Paris, Turin, Rome ont eu ou ont encore des suaires entiers. « Plusieurs, écrit M. *Ch.*, ne peuvent être que des suaires bénits, que les pèlerins rapportaient d'Orient, après leur avoir fait toucher le Saint-Sépulcre et qui étaient réputés avoir acquis par ce contact la vertu de faire des miracles. » Quant à celui de Rome, « on voit dans le Voyage de Marco Polo que c'était une ceinture de poil de salamandre (d'amiante) que le Grand Khan avait envoyée au pape. » Mais quelques-uns ont été donnés pour le Suaire authentique, le seul vrai, celui qui avait couvert le visage du Christ : ceux de Compiègne et de Besançon aujourd'hui perdus, ceux de la Sainte-Chapelle et de Turin.

Saint Jean rapporte qu'il vit dans le tombeau après la résurrection le suaire qu'on avait mis sur la tête de Jésus et qui, d'après les évangélistes synoptiques, fut acheté par Joseph d'Arimathie. Au VIIe siècle, un évêque de France, Arculphe, vit en Terre Sainte la précieuse étoffe, authentique ou non, qui fut conservée ensuite à Constantinople où nous la trouvons

signalée du XII[e] au XIII[e] siècle [1]. Lors de la prise de cette ville par les Latins, Robert de Clary la vit et il nous dit « que on i pooit bien veir le figure Nostre Seigneur », mais qu'on ne sut pas ce qu'elle devint alors. Toutefois on dut la retrouver peu après, puisque l'empereur Baudouin II donne en 1247 à saint Louis « partem sudarii quo involutum fuit corpus ejus [N.-S. J.-C.] in sepulchro ». Cette partie du Saint-Suaire était encore dans le trésor de la Sainte-Chapelle en 1451. Or, entre 1353 et 1356, Geoffroy I de Charny aurait donné à la collégiale de Lirey qu'il venait de fonder le 20 juin 1353 un suaire dont l'ostension attira bientôt de partout les foules et les aumônes. Mais les documents authentiques de la fondation et de la dotation de la collégiale par Geoffroy I[er] ne parlent pas de cette précieuse relique. Quoi qu'il en soit, l'exhibition du suaire de Lirey donna lieu à de longs démêlés entre l'évêque de Troyes et les chanoines possesseurs de la relique : « L'évêque de Troyes... tint conseil à ce sujet : des théologiens lui firent remarquer que les évangélistes n'auraient pas manqué de mentionner l'empreinte du Sauveur, si elle s'était produite (ce qui est un argument contre l'authenticité du fragment de la Sainte-Chapelle)... : tout ce mouvement devait être attribué à la cupidité du doyen, qui, pour accroître l'empressement des fidèles, avait fait colporter le récit de faux miracles, soi-disant obtenus, par des gens soudoyés ; on finit d'ailleurs par obtenir la confession du peintre qui avait artistement confectionné le Suaire. » Le pape Clément VII déclare que cette image ne peut pas être le vrai Suaire de N.-S. J.-C., qu'elle est une peinture qui le figure. Néanmoins la fausse relique a triomphé des sentences rendues contre elle. M. *Ch.* expose comment le Saint-Suaire de Lirey passa à Chambéry et à Turin, et quel regain de popularité il eut dans ses nouvelles résidences.

C'est ce suaire, reconnu faux au XIV[e] siècle, dont des prêtres, des évêques, des archevêques, des cardinaux et même un ancien élève de l'École des Chartes osent soutenir l'authenticité. On se souvient certainement du bruit fait autour de cette relique par les journaux catholiques et autres (*La Vérité*, *L'Univers*, *L'Éclair*, etc.), à l'occasion de la brochure de M. Arthur Loth qui prétendait tirer de la photographie des arguments en faveur de ce faux avéré. M. *Ch.* ne laisse rien subsister des plaidoyers sans valeur de ses contradicteurs. Et si, pour employer l'expression désobligeante de l'un deux à l'égard du savant chanoine, « l'intelligence

1) Ce qui n'empêche pas que dès le IX[e] s., Charles le Chauve l'aurait donné à Compiègne. (*Fragm. historiae Franciae*, Bouquet, *H. F.*, t. VII, p. 225.)

de la vraie science » fait défaut à quelqu'un, c'est à coup sûr à tous ceux qui, dans l'étude des documents, ne savent pas faire abstraction d'opinions arrêtées et le plus souvent préconçues.

M. le chanoine Ulysse Chevalier a écrit de bien belles pensées sur la tendance chaque jour plus accentuée du clergé catholique à recourir aux miracles, aux vertus des saints les moins recommandables, au culte de reliques fort contestables. C'est presque de l'audace aujourd'hui d'exprimer ce que Guibert de Nogent disait en termes excellents au XIIe siècle, lorsqu'il s'élevait contre les inventeurs de reliques ridicules ou indécentes qui vivaient de la crédulité populaire. Et c'est à ce bon abbé de Nogent-sous-Coucy que je pensais en lisant le courageux opuscule de M. *Ch.* bien plus qu'à Rabelais ou à Calvin dont le témoignage est ici invoqué.

L'Étude critique sur l'origine du Saint-Suaire de Lirey-Chambéry-Turin est un bon livre dont on ne saurait trop recommander la lecture; il est écrit par un savant qui sait être parfois amusant et qui manie l'ironie de façon redoutable pour ses adversaires.

Léon Levillain.

Émile Roberty. — **Auguste Bouvier, théologien protestant.** — Paris. Alcan, 1 vol. in-12 de 365 pages.

Certes, s'il y a un spectacle intéressant pour tous les curieux de psychologie religieuse, c'est bien celui de la Suisse au XIXe siècle. Nulle part un foyer plus ardent que dans ce petit monde un peu clos. Sainte-Beuve, qui fit un assez long séjour à Lausanne pour y donner des conférences, garda longtemps la séduction de cette piété austère, intérieure et joyeuse. Si son génie payen et libertin resta réfractaire, du moins son imagination littéraire, justement en train de reconstruire Port-Royal, se laissa docilement pénétrer.

Le livre de M. Roberty sur Auguste Bouvier a le mérite de nous initier à la vie religieuse de la Suisse romande depuis 1851. C'est que M. Roberty ne s'est pas contenté de dresser une biographie de Bouvier qui fut l'un des pasteurs de Genève les plus considérables par sa piété, son enseignement et sa position officielle de professeur de théologie.

Avec un grand sens d'historien et de critique il élargit son sujet, et nous raconte à grands traits l'histoire religieuse de la vieille cité calviniste. Notons en passant quelques événements qui nous montrent ce christianisme si vivant aux prises avec les agitations intellectuelles qui se poursuivent au dehors.

En 1851, quand le jeune Bouvier, retour d'Allemagne, passa sa thèse, trois communautés constituaient la Genève religieuse : l'Église protestante nationale, l'Église évangélique libre, fille de ce qu'on a appelé le Réveil, d'une piété plus active, plus littérale et plus dévote (les « momiers, » comme on dit encore autour du lac) ; enfin l'Église catholique, surtout recrutée parmi les immigrés.

Justement un scandale venait de secouer profondément les deux communautés protestantes : la brusque profession d'hérésie du théologien le plus éminent de l'Église libre. Edmond Scherer se séparait de ses collègues parce qu'il ne se trouvait plus d'accord avec eux sur l'inspiration des Saintes Écritures. C'était la première étape de cette évolution, si finement et fidèlement décrite par M. Gréard, qui devait conduire le célèbre critique à une philosophie déterministe, positiviste et triste, assez analogue à celle de Taine. Mais c'était aussi et surtout l'inauguration du Protestantisme libéral qui allait se développer dans les pays de langue française, et le protestantisme libéral, c'est-à-dire un théisme évangélique fondé, non plus sur la révélation mais sur le sentiment et la raison, était bien une étape nécessaire dans l'évolution du protestantisme.

Ce mouvement, après le départ de Scherer, resta quelque temps extérieur à Genève. Il y pénétra vers 1864, tandis que Bouvier était devenu un des maitres de la Faculté de théologie. Il y fut importé par des visiteurs français, dont il est curieux de retenir quelques noms. Ce furent, entre autres, Albert Réville qui se vit refuser la chaire par le consistoire, Ferdinand Buisson qui vint donner des conférences sur les rapports de l'histoire sainte et de l'enseignement primaire, le pasteur Fontanès, etc.

Désormais l'école libérale était implantée à Genève ; elle y avait ses pasteurs, ses fidèles. En 1874, le peuple votait une révision de la constitution de l'Église, qui permettait à tout étudiant en théologie, muni des grades de la Faculté, d'exercer la charge pastorale. Plus de confession de foi imposée, ni de formulaire liturgique, liberté de prédication : l'esprit du protestantisme a emporté tous les crans d'arrêt.

Vers la même époque, nous voyons sourdre à Genève une tout autre agitation, destinée à un bien moindre développement, et qui n'eut

guère quelque succès qu'en Suisse : c'est le *catholicisme libéral*, provoqué par le Père Hyacinthe et qui est plus connu dans les pays de langue allemande sous le nom de Vieux-Catholicisme.

Voici comment Auguste Bouvier rendait compte à ses étudiants de l'extraordinaire événement :

« En quelques mois, les conférences du Père Hyacinthe proclament une conception du catholicisme à la fois ancienne et nouvelle et créent une opinion libre et puissante qui devient la force motrice de tout le mouvement. Autour du drapeau qui s'élève, un parti se groupe, recruté de quelques transfuges de l'ultramontanisme et de gens qui se disaient libre-penseurs, mais qui, en réalité, voulaient une religion vraiment humaine, compatible avec la liberté, le siècle et la patrie, car l'importance et le prix de la religion ne leur échappaient pas. Un culte s'ouvre dans le vénérable collège de Calvin et l'on y entend pour la première fois la liturgie traditionnelle de la messe en français. Enfin une église est établie par la volonté du Conseil et par le vote populaire. La loi constitutionnelle, qui s'efforce de ramener l'Église catholique à la démocratie primitive, en rendant au peuple l'élection de ses curés et de ses conseils de paroisse, est votée à une majorité considérable. La loi organique, qui implique ce principe vainqueur, est débattue, corrigée et promulguée; six semaines après, la majorité des citoyens catholiques de Genève, qui accepte le nouvel ordre de choses, nomme ses trois curés, et hier on les installait à Saint-Germain » (1873).

Le pasteur Auguste Bouvier, tout le long de cette histoire religieuse si traversée de mouvements divers, resta plutôt un conciliateur, un partisan d'apaisement. Non certes par mollesse de caractère, car le vieux huguenot ne cherchait pas à s'épargner les sacrifices que coûte la sincérité intellectuelle. Il le fit bien voir en refusant, en 1870, à ses meilleurs amis, de signer une Déclaration de principe destinée à fixer la foi chrétienne. Mais il se rattachait, par nature d'esprit, à cette lignée si intéressante de protestants suisses, dont le plus merveilleux représentant est Vinet, et qui est en réalité, parmi nous, la prolongation la plus authentique de la pensée mystique. Il y a une « expérience religieuse ». La « vie divine » est donnée dans l'expérience. D'où une certaine indifférence à l'égard de la logique de l'entendement et des résultats de la critique historique, sur lesquels disputent orthodoxes et libéraux; d'où l'idée que la piété est l'essentiel, le dogme l'accessoire; d'où, même, le prix attaché aux œuvres sociales, qui manifestent la piété et mettent d'accord ceux que les dogmes divisent. Ceux qui s'intéressent à cette

pensée mystique, encore très vivante dans le protestantisme français, liront avec fruit le résumé de la « dogmatique », enseignée par Bouvier à la Faculté de théologie de Genève, et de sa polémique avec Edmond de Pressensé. M. Roberty l'expose, la dépouille, la critique avec autant de clarté que de souci d'exactitude.

P.-F. Pécaut.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

D. Bassi. — **Mitologia Babilonese-Assira.** — U. Hoepli, Milan, 1899, 220 p. in-16.

Le petit manuel de M. Bassi n'est qu'une compilation sans valeur et qui vient quinze ans trop tard. Je ne sais si un pareil ouvrage pourra rendre des services au public italien, mais il ne mérite certainement pas de franchir les Alpes.

C. Fossey.

D. Paul Wilhelm Schmidt, ord. Professor der Theologie aus der Universität Basel. — **Die Geschichte Jesu.** — 2e édition, Freiburg i. B., Leipzig et Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1899.

Ce petit livre de 175 pages raconte l'histoire de Jésus d'une manière qui, à bien des égards, mérite d'être remarquée. Le récit est bref et concis et cependant n'omet rien d'essentiel; il n'est accompagné d'aucun appareil scientifique, n'est interrompu ni alourdi par aucune discussion critique, et cependant met à profit les résultats des travaux les plus solides sur la matière; il est écrit dans un style simple et clair, coloré de reflets de la langue des prophètes et des évangiles, et merveilleusement adapté au sujet. Les théologiens le liront avec fruit et les lecteurs moins initiés à ces études, mais ayant quelque culture et s'intéressant aux questions religieuses, auront le plaisir d'y trouver mises en lumière bien des choses dont ils n'avaient qu'une idée vague et confuse.

L'auteur décrit d'abord, au point de vue économique, politique, moral et religieux, le milieu dans lequel Jésus est né, a grandi, a conçu et accompli son œuvre; il dépeint la misère du peuple, venant, non de la pauvreté du sol, mais des charges accablantes qui pesaient sur lui : impôts, contributions aux besoins du culte, usure; les maladies dont il souffrait et l'abandon dans lequel étaient laissés ceux qui en étaient atteints; les idées religieuses régnantes, les divisions et les rivalités des partis.

Le tableau est passablement sombre. Soulager cette misère, la changer en félicité, c'est l'œuvre que Jésus a voulu accomplir.

M. Schmidt n'a pas cherché à pénétrer le mystère qui enveloppe la plus

grande partie de la vie de Jésus. Il montre ce qu'il était vers l'âge de trente ans, partageant, sur le monde et l'univers, les idées de son peuple; connaissant les Écritures, non comme un scribe ou un docteur, mais comme une âme pieuse ouverte au souffle de l'esprit; voyant partout autour de lui, dans la nature et dans la vie, des images et des symboles des choses spirituelles et religieuses, déjà pénétré des pensées dominantes qui l'inspireront jusqu'à la fin, et prêt pour l'œuvre à laquelle il allait se consacrer sans réserve.

Les principaux événements racontés dans les évangiles, depuis la prédication de Jean-Baptiste dans le désert jusqu'à la mort de Jésus et aux apparitions qui la suivirent, apparaissent successivement dans le récit dans l'ordre le plus naturel et le plus logique. Il semble qu'ils viennent se placer d'eux-mêmes à l'endroit qu'ils occupent et qu'ils ne pourraient pas se trouver ailleurs, tant le récit a de vraisemblance et tant les faits s'y enchaînent sans peine et sans effort.

L'auteur a apporté un soin tout particulier à reproduire l'enseignement de Jésus. La manière habile dont il groupe les idées, les rapprochements heureux qu'il fait, font souvent jaillir des lumières inattendues. Telle parole qui, dans les évangiles, se présente d'une manière un peu abrupte et inattendue, reçoit une signification frappante de la place où elle est mise et de l'entourage où elle se trouve. Actes et paroles s'éclairent ainsi et s'expliquent mutuellement. Tout ce travail, qui trahit une connaissance approfondie et une méditation persévérante du sujet, et dont le résultat est présenté simplement et clairement, est d'un grand intérêt. L'image de Jésus se dégage insensiblement du récit et apparaît finalement dans toute sa grandeur, non comme une image à demi enveloppée du nimbe de la légende, mais comme une figure réelle et historique, dont tous les traits appartiennent bien à son temps, et n'ont pas été, d'une manière appréciable, du moins, modifiés ou déformés par les idées et les conceptions modernes.

L'ouvrage ne touche à aucun des problèmes insolubles que peut susciter une *Vie de Jésus*; mais en se bornant à ce que nous pouvons savoir et légitimement présumer, il jette une vive lumière sur la personne et l'œuvre du Maître, et ce n'est pas là un mince mérite.

Eug. Picard.

H. Joly. — **Saint Ignace de Loyola.** — Paris, Lecoffre, 1899.

Cette biographie fait partie de la collection des « Saints » que publie la librairie Lecoffre, sous la direction de M. Joly lui-même. Dire cela, c'est déjà indiquer l'esprit de cette biographie. Cependant ce n'est point une hagiographie, c'est une véritable biographie.

La tâche de M. J. était assez difficile, car Ignace de Loyola est un person-

nage fort discuté. Il apparaît à beaucoup comme un être ténébreux, une manière de traître de mélodrame, une incarnation de l'esprit de duplicité, et de toutes les puissances de réaction dans tous les domaines. Pour les catholiques au contraire, c'est un des grands hommes de l'Église, un de ceux qui l'ont fait ce qu'elle est. M. J. s'est efforcé d'être vrai et impartial. Il a fait une œuvre intéressante, dont nous voudrions noter les caractères essentiels. Cette étude nous permettra de voir en même temps jusqu'à quel point les méthodes de la critique moderne s'imposent même à des catholiques écrivant une vie de saint.

Tout d'abord c'est une biographie psychologique, telle qu'on pouvait l'attendre de M. J. connu par d'importants travaux dans cet ordre. Il démêle avec sûreté les éléments qui composent l'âme d'Ignace. En particulier il faut lire les pages de fine observation qu'il consacre à la conversion d'Ignace, à cet événement capital qui fit d'Ignace une âme religieuse vivante, au conflit entre les anciens désirs de gloire militaire et les nouveaux désirs de vie de renoncement, à la conciliation qu'il fit de ses diverses tendances sous l'action des idées de la chevalerie. M. J. montre bien qu'Ignace n'a pas été un penseur, et que chez lui la volonté est surtout la qualité éminente. Il a conquis tout ce qu'il a été. Mais nous regrettons que M. J. ait négligé certains traits, en particulier son ardente et violente hostilité contre la Réforme, que les documents de M. Gothein dans *Ignatius von Loyola und die Gegen-Reformation*, ont mis en lumière. M. J. s'élève contre l'expression de Quinet faisant d'Ignace un Machiavel et s'efforce de donner aux diverses instructions de son héros à ses disciples qu'il envoya en mission, un sens tout à fait bénin. Cependant il est difficile de contester, en particulier pour les instructions, au concile de Trente, qu'il y ait là plus que de la prudence, c'est si l'on veut une « sainte habileté », mais qui peut et qui a dû mener loin. Les ordres reflètent toujours le caractère de leur fondateur, au moins dans les premiers temps. Or, si l'on juge de l'homme par l'œuvre on ne peut refuser la ruse à Ignace. C'était tout à fait dans le caractère de l'Espagnol qu'Ignace est resté malgré tout. Nous avons des scrupules qu'il n'avait pas. La notion de ce qui est défendu n'était pas la même que pour nous. Nous sommes étonné que M. J. n'ait pas consacré quelques pages à l'étude de ce qui constituait une âme espagnole vers la fin du XVe et au commencement du XVIe siècle. Il y a là une lacune assez grave, et qui enlève un peu à la biographie de son caractère historique.

Cependant M. J. fait preuve d'un sérieux effort pour reconstituer les milieux historiques qu'Ignace a traversés, mais il ne nous donne pas à un suffisant degré l'impression de la grande bataille qui se livrait alors contre l'Église et les tendances réformatrices et qui devait faire tressaillir l'âme d'Ignace, qui était demeuré, sous l'habit du pénitent, un soldat, fait pour la lutte. Les pages particulièrement frappantes sont celles que M. J. a consacrées aux rapports d'Ignace et de l'Inquisition en Espagne. Soupçonné d'hérésie, Ignace a été plusieurs fois emprisonné, et a en somme dû quitter l'Espagne pour fuir une hostilité qui entravait le libre développement de son génie.

Le troisième trait qui nous frappe c'est que cette biographie n'est pas encombrée de récits de miracles, comme le plus grand nombre des vies de saints. Il est vrai qu'Ignace lui-même confessait en avoir peu fait. La Vie d'Ignace de M. J. se fait remarquer par sa sobriété à ce sujet. Sans doute les visions, les apparitions, les connaissances surnaturelles sont notées et acceptées, mais cela n'empêche point M. Joly d'écrire au sujet de l'opinion de certains historiens qui voudraient qu'Ignace eût été muni dès Manrèze de toutes les forces et de toutes les connaissances nécessaires pour alimenter sa vie et son œuvre : « c'est là simplifier singulièrement la tâche si pénible de ces héros ».

Et ceci nous conduit à relever un autre trait et non le moins important de l'œuvre de M. J., c'est qu'elle fait une place très grande à l'idée d'un développement dans la vie d'Ignace. Il ne nous montre pas Ignace formé tout d'un coup ; non, c'est un homme qui a eu, lui aussi, son évolution. Il s'est formé et non sans difficulté, conformément à sa loi propre, mais aussi sous certaines influences que M. J. note soigneusement. On avait jusqu'ici surtout insisté sur l'originalité d'Ignace. C'était une manière d'autodidacte, qui n'aurait rien dû, ni à ses lectures, ni à ses prédécesseurs, ou presque rien, qui aurait par un miracle reconstitué toute la mystique. On glissait légèrement sur ce qu'il devait aux autres et la polémique souvent vive entre les Bénédictins et les Jésuites montrait ceux-ci très sensibles au sujet de l'originalité de leur fondateur. L'histoire a fait cesser ces résistances et une vue plus juste des choses s'impose. Ainsi M. J., suivant les traces du P. Watrigant, fait voir par exemple les rapports qu'il y a entre les Exercices d'Ignace et les Exercices de Bernard de Cisneros, les emprunts faits à la Vie du Christ par Ludolphe le Chartreux, aux règles de la mystique fixées par saint Bernard. M. J. nous montre que les Exercices n'ont point reçu de suite leur forme définitive, qu'Ignace a continuellement enrichi son premier jet de toutes ses expériences. L'originalité d'Ignace n'est pas diminuée pour cela. Elle est autre, car il a donné aux Exercices un caractère plus pratique. Ils ne sont plus pour de purs contemplatifs, ils sont pour des âmes qui veulent se préparer à l'action par une méditation approfondie.

On voit donc que cette biographie est digne d'être consultée, même par des historiens. Cependant, en terminant, il nous sera permis de regretter que M. J. n'ait pas marqué la place d'Ignace dans la série des grands fondateurs d'ordre, sujet qui a été magistralement traité par A. Harnack dans sa brochure *Das Mönchtum*. Il nous paraît aussi que si M. J. avait davantage consulté le livre de Gothein déjà indiqué, il nous aurait donné une étude d'Ignace comme contre-réformateur, qui aurait complété la physionomie de son héros. Enfin nous aurions aimé que M. J. eût insisté sur l'influence qu'Ignace a exercée sur l'Église catholique et sur la piété catholique. C'est certainement lui qui a développé dans l'Église l'idée de résistance à la Réforme et même à la Renaissance, malgré les emprunts qu'il a faits à cette dernière de quelques-unes de ses méthodes d'instruction. En même temps il lui a donné une conscience plus nette

de ses principes. Ensuite et nous avons pour cela le témoignage de catholiques (voir la plainte d'un capucin, rapportée par M. Joly, p. 52), Ignace a contribué à diminuer dans la vie chrétienne la part de la contemplation au profit de la méditation; il a également contribué à matérialiser la piété par la place qu'il donne à l'imagination et à la représentation sensible des mystères de la foi, et par là il est bien le père de cette dévotion qui va du Sacré-Cœur aux pèlerinages de Lourdes.

M. Malzac.

REVUE DES PÉRIODIQUES

RELATIFS AUX RELIGIONS DE LA GRÈCE

(Années 1898 et 1899)

Bulletin de Correspondance hellénique.

T. XXII (1898). P. 1-200. G. Colin, *Notes de chronologie delphique.* — Cette étude porte sur 121 textes inédits d'actes d'affranchissement, qui datent presque tous du Ier siècle avant J.-C. et du Ier siècle de l'ère chrétienne. L'auteur les commente surtout au point de vue de la chronologie des fonctionnaires delphiques. Quant à la nature de ces actes, qui se ressemblent, M. Colin renvoie au *Mémoire sur l'affranchissement des esclaves par forme de vente à une divinité*, de M. Foucart (Paris, 1867). Il n'y a guère à relever dans ces textes de date assez basse que des variantes de détail; on y reconnaît un formalisme plus étroit; les garanties jugées nécessaires sont devenues plus nombreuses et plus strictes qu'auparavant; mais la condition des esclaves ne semble pas avoir été améliorée.

P. 241-260. P. Perdrizet, *Inscriptions d'Acraephiae.* — L'un des textes publiés dans cet article est une dédicace à Ptoios, le dieu du mont Ptoon, qui plus tard se confondit avec Apollon. « La vieille divinité locale s'effaça peu à peu devant le dieu de l'Olympe. »

P. 303-328. E. Bourguet, *Inscriptions de Delphes : comptes des naopes sous les archontes Damoxénos, Archon et Cléon.* — Les deux inscriptions qui font l'objet de cet article sont des plus intéressantes pour l'histoire du budget du sanctuaire de Delphes; elles nous fournissent un état des sommes reçues et des sommes payées pour divers travaux exécutés dans le sanctuaire.

P. 335-353. P. Perdrizet. *Voyage dans la Macédoine première.* — Parmi les textes, que publie M. Perdrizet, nous citerons : 1° Une dédicace faite par une prêtresse d'Artémis Gazoria, ou Artémis de Gazoros, ville de Macédoine située à l'ouest de Philippes. Cette Artémis était sans doute une Artémis thrace, « la déesse chasseresse et guerrière des Edones et des Odomantes. » 2° Une dédicace au dieu Totoès, trouvée à Amphipolis; cette dédicace est ornée d'un curieux bas-relief « qui représente un âne sur l'échine duquel est greffée une tête féminine; deux serpents s'enroulent l'un aux pieds de devant, l'autre autour

du ventre de la bête, et la queue du monstre est un serpent; au-dessous, à terre, sont représentés des poignards et des scorpions qui semblent menacer l'âne. » Le dieu Totoès est inconnu; c'était sans doute une divinité inférieure, sans culte organisé, un démon, comme le dit d'ailleurs la dédicace Τοτόῃ τῷ δαίμονι.

P. 361-402. G. Cousin, *Voyage en Carie*. — Plusieurs inscriptions copiées par M. Cousin sont intéressantes pour la mythologie et la religion grecque. Nº 25 : relative au temple d'Apollon à Chalcetor en Carie; — nº 21, qui mentionne un Zeus Osogos. Quelques autres textes renferment de ci de là une indication ou une allusion soit mythologique, soit religieuse.

T. XXIII (1899). P. 6-55. G. Colin, *Inscriptions de Delphes*. — A propos d'un sénatus-consulte de l'an 112/111 avant J.-C., l'auteur donne des détails intéressants sur les collèges de technites, sur leur caractère religieux (p. 37-38); il traite en particulier du collège des Technites Dionysiaques de l'Isthme et de Némée.

P. 56-85. P. Jouguet, *Fouilles du port de Délos*. — Ces fouilles ont amené la découverte de deux inscriptions qui mentionnent un collège d'Hermaïstes, ou adorateurs d'Hermès et de Maïa, — et un collège de Compétaliastes, adorateurs des Lares Compitales. Ces documents, sans se rapporter spécialement à la religion grecque, nous montrent néanmoins comment la religion et les cultes romains s'étaient introduits dès le Ier siècle avant J.-C. dans les sanctuaires même les plus vénérés de la Grèce.

P. 85-89. G. Colin, *La dodécade délienne*. — Il faut entendre par là un sacrifice de douze animaux, offert probablement au nom de la ville d'Athènes dans le sanctuaire de Délos. L'auteur cite trois inscriptions, qui datent de l'époque d'Hadrien.

P. 370-373. J. Demargne, *Une nouvelle inscription du Pirée relative à Bendis*. — La découverte en un même endroit de ce texte et de plusieurs autres également relatifs à Bendis donne à penser que le Bendideion se trouvait non pas sur la colline de Munychie, comme on le croit d'habitude, mais au sud du Pachalimani et à une centaine de mètres plus haut. On voit précisément en cet endroit les soubassements d'un édifice qui pourrait bien être le temple lui-même de la divinité.

Revue archéologique.

Ann. 1898, t. XXXII. P. 34-49. P. Perdrizet, *Syriaca*. — Le § 2 de ces études est consacré à la déesse syrienne Siméa, que les Grecs assimilèrent à leur Héra. On retrouve peut-être le nom de Siméa dans la première partie du nom de Symiamira ou Symiamyra, la mère d'Héliogabale d'après Lampride.

P. 56-61. S. Reinach, *Les Cabires et Mélicerte*. — Les Pélasges de Samothrace adoraient des dieux anonymes, qu'ils appelaient les Grands Dieux; les navigateurs phéniciens traduisirent ce nom (Μεγάλοι θεοί) par *Kabirim*, qui si-

gnifie en phénicien les Grands (dieux) ; puis les Grecs réempruntèrent ce nom aux Phéniciens. De là vint le mot Κάβειροι, Cabires. C'est de la même manière, suivant M. S. Reinach, que le nom phénicien de *Melkarth* aurait été transposé en grec sous la forme Mélicerte, et l'auteur conclut que « pour établir l'origine sémitique de la mythologie grecque, la présence de noms sémitiques dans le panthéon grec ne suffit pas. »

Ann. 1899, t. XXXIV. P. 256-281. Isid. Lévy, *Dieux siciliens.* I. *Les* Δέλλοι *et les* Παλικοί. — Contrairement à l'opinion soutenue par Michaëlis et Freeman, l'auteur pense que les Delloi et les Paliques forment en Sicile deux groupes de divinités bien distincts. Le sanctuaire des premiers se trouvait près d'Érykè, celui des Paliques dans le voisinage de Palikè. M. Isid. Lévy s'efforce de déterminer l'emplacement exact de ces deux villes. Le sanctuaire des Paliques doit être cherché, dit-il, non loin de l'Etna, puisqu'il renfermait des cratères ; l'auteur le place sur le flanc occidental de la montagne, à Paterno, dans la vallée supérieure du Simeto. Quant aux Delloi, le siège de leur culte aurait été le lac Fittija. — Jusqu'à présent l'on avait cherché l'origine des Paliques et l'étymologie de leur nom soit en Grèce, soit en Italie. M. Isid. Lévy cite un dieu syrien Palik, mentionné dans le traité de Ramsès II avec les Hittites et dont le nom complet était sans doute Baal-Palik. Mais le nom seul des Paliques serait d'origine sémitique ; leur culte serait sicule. — II. *Hadranos.* C'était un dieu sicilien, parfois représenté comme le père des Paliques, assimilé à Zeus et à Héphaistos. Son nom est sémitique : on connaît Hadran ou Hadaran, dieu d'Hiérapolis, parèdre de la déesse Atergatis. — III. *Pédiakratès.* Ce dieu sicilien, que mentionnent Diodore et Xénagoras, est souvent rattaché par les Grecs au mythe d'Héraclès ; il n'occupait pas un rang important parmi les dieux siciliens ; c'était probablement un génie agraire.

Ann. 1899, t. XXXV. P. 210-217. S. Reinach, *Zagreus, le serpent cornu.* — L'auteur donne ici une explication critique de la légende de Zagreus, le serpent cornu, qui fait le fond de l'orphisme. Il montre que des traces ou des fragments de cette légende se retrouvent dans ce que l'on sait de la religion des Celtes, en particulier dans le fameux *Ovum anguinum*, dont les Druides faisaient tant de cas. Ce serait là le résidu dénaturé d'un mythe religieux très ancien, qui remonte à l'époque préhistorique

P. 399-412. Th. Reinach, *Un document nouveau sur la chronologie artistique et littéraire du* v^e^ *siècle avant J.-C.* — Dans le second volume des papyrus d'Oxyrrhincus, que viennent de publier MM. Grenfell et Hunt, se trouve un fragment de fastes des jeux olympiques, qui donne pour chaque olympiade les noms des vainqueurs des treize concours réglementaires. Ce fragment concerne la période comprise entre les années 480 et 448 avant J.-C. ; il est donc d'un très grand intérêt.

Revue de Philologie.

T. XXII (ann. 1890). P. 163-169. B. Haussoullier, *Notes épigraphiques*. — Ex-voto à Apollon Krateanos; provenant d'Asie-Mineure, des environs de Cyzique ou de Bithynie. — Ex-voto à Zeus Korsoullos, dont le nom peut être rapproché du mot Kerdulos, signalé par Tzetzès comme épithète de Zeus. — Monnaie qui nous apprend l'existence du culte de Zeus Epicarpios à Zéla, dans le Pont.

P. 257-273. B. Haussoullier, *L'oracle d'Apollon à Claros*. — Étude de cinq inscriptions déjà connues, dont l'une date de la seconde moitié du Ier siècle avant J.-C., et les quatre autres du second siècle de l'ère chrétienne (entre 132 et 150). Le sanctuaire de Claros, situé sur le territoire de Colophon, était le siège d'un oracle très renommé. Le personnel du temple comprenait un prêtre, un kleidophoros ou porte-clefs; le personnel, qui s'occupait spécialement de l'oracle, était composé d'un prophète, d'un thespiode ou poète pour mettre en vers les réponses de l'oracle, de deux greffiers qui rédigeaient la copie de l'oracle, enfin d'un hymnographe ou compositeur d'hymnes que les clients de l'oracle devaient faire chanter en signe de gratitude avant de quitter le sanctuaire. Ces hymnes étaient chantés par un chœur colophonien, que formait et que dirigeait un paedonome.

T. XXIII (ann. 1899). P. 126-129. P. Tannery, *Orphica, fr.* 208 *Abel*. — L'auteur essaie d'expliquer ce fragment, et surtout la λύσις προγόνων ἀθεμίστων, que les hommes pourront obtenir en sacrifiant à chaque saison de l'année des hécatombes et en célébrant des mystères. D'après M. Tannery, c'est l'absolution des péchés commis par les ancêtres. « L'orphisme admettait un péché originel... Lorsque les Titans eurent traîtreusement immolé Zagreus, Zeus les frappa de la foudre et ils furent consumés. Mais de leurs cendres naquirent les hommes. Ceux-ci sont donc chargés non seulement des crimes que leurs ancêtres ont pu commettre, mais avant tout de celui des Titans auxquels remonte leur origine. » C'est à ce mythe très ancien que M. Tannery rapporte la λύσις dont il est ici question.

P. 228-231. S. Reinach, Λύσις προγόνων ἀθεμίστων. — M. Reinach pense qu'il s'agit de prières pour les morts, demandant l'absolution des ancêtres coupables. Cette conception existait à l'origine chez les chrétiens; or ils ne pouvaient pas l'avoir empruntée aux Juifs qui ne la connaissaient pas; d'autre part, les chrétiens ont souvent représenté Orphée dans les Catacombes.

P. 274-292. B. Haussoullier, *Inscriptions d'Héraclée du Latmos*. — Signalons : no 2 B, inscription mentionnant des prêtres d'Athéna; le culte de cette déesse est attesté à Héraclée par de nombreuses monnaies; — no 3, dédicace d'un autel à Aphrodite; — no 4 : dédicace à Apollon ?

P. 313-320. B. Haussoullier, *Notes d'épigraphie milésienne*. — Explication des mots θεωρία, θεαρία, θεορία, employés dans plusieurs inscriptions récemment découvertes : c'étaient des spectacles offerts gratuitement au peuple.

Revue des Études grecques.

T. XII (ann. 1899). P. 53-115. Th. Reinach, *Un temple élevé par les femmes de Tanagra*. — Dans cet article, l'auteur étudie une stèle, entrée récemment au Musée du Louvre, et couverte sur ses deux faces de deux inscriptions.

Ce sont deux décrets du peuple de Tanagra, rendus le même jour, sur la proposition d'un même citoyen, Télésias, fils de Thrasymaque.

Le premier décret est précédé d'un exposé des motifs, qui nous raconte comment la cité a consulté l'oracle d'Apollon — sans doute celui du Ptoïon — pour savoir quel parti elle devait prendre au sujet du temple de Déméter et de Perséphone. Ce temple apparemment tombait en ruines. Fallait-il le laisser en place, *extra muros*, ou le transférer au lieu dit Euhameria, ou enfin le rebâtir dans l'enceinte des murs? L'oracle ordonne ou semble ordonner le transfert dans la ville. C'est à la suite de cette décision qu'est rédigé le décret proprement dit. Aux termes de ce décret, le peuple élira pour trois ans une commission de trois membres qui, de concert avec les magistrats ordinaires de la cité, choisira l'emplacement du nouveau sanctuaire, provoquera les expropriations nécessaires, dirigera et paiera les travaux de construction et d'aménagement. Comme sans doute l'état des finances municipales commande une rigoureuse économie, une souscription est ouverte, pour couvrir les frais des travaux, entre les femmes de la ville; le maximum de la cotisation est fixé à 5 drachmes par tête; les noms des souscrivantes seront inscrits sur une stèle dressée dans le sanctuaire. Si la souscription laisse un reliquat non employé, il sera versé dans une caisse spéciale, où l'on puisera à l'avenir pour les travaux de réparation et d'entretien du temple.

Ce premier décret est suivi de la liste des trois commissaires élus, en tête de laquelle figure l'auteur de la proposition.

Le second décret répète et complète une disposition du premier : il ordonne de graver sur la stèle le reste des décisions prises par le peuple et la liste des femmes qui ont souscrit, avec le montant de leurs souscriptions. — Suit cette liste. — Sur la seconde face, est gravé le catalogue des offrandes en nature présentées par des femmes de la ville à la garde-robe des déesses. Ce catalogue est réparti entre trois années. Les articles offerts sont des vêtements, des objets de parure — on indique leurs noms techniques, souvent l'étoffe, la couleur du vêtement, les accessoires dont il est orné, etc. — Parmi les bijoux en or, il y a des bagues, des chaînettes, des boucles d'oreilles, un petit amour.

M. Th. Reinach publie le texte et un long commentaire de cette inscription importante qui atteste formellement l'existence du culte de Déméter et Perséphone à Tanagra; comme date, il propose la seconde moitié du IIIe siècle avant J.-C. (entre 230 et 200). Enfin, en appendice, il donne une liste alphabétique des noms propres contenus dans l'inscription.

P. 169-173. Al.-Emm. Contoléon, *La déesse Mâ sur des inscriptions de*

Macédoine. — Cette déesse, d'origine cappadocienne, assimilée par les anciens soit à Bellone, soit plus rarement à Artémis, à Sélènè, à Cybèle, fut probablement transportée en Thrace et en Macédoine par des esclaves venus du Pont et de la Cappadoce. Les consécrations à cette déesse équivalaient à de véritables affranchissements. Les textes publiés et étudiés ici datent du IIIe siècle après J.-C. ; ils ont été trouvés à Thessalonique.

P. 382-391. Al.-Emm. Contoléon, *Inscriptions d'Asie-Mineure et de Scythie*. — N° 6, dédicace à Zeus Auleithès, trouvée dans la plaine du Caystre.

Archiv für Religionswissenschaft.

Tome I (ann. 1898). P. 9-42. E. Hardy, *Was ist Religionswissenschaft ; ein Beitrag zur Methodik der historischen Religionsforschung*. — La science des religions est d'abord une science historique. Il faut étudier chaque religion comme un ensemble de faits historiques, sans la séparer de la civilisation générale du peuple qui l'a professée, sans l'isoler non plus des religions des peuples voisins, qui ont exercé ou pu exercer sur elle une influence véritable. Mais, suivant l'auteur, la méthode historique ne suffit pas. On y doit ajouter la comparaison des diverses religions et les observations psychologiques. L'on pourra ainsi à l'expression « Histoire des religions » substituer le terme « Science des religions », qui désignera « l'ensemble des études traitant des religions et de la religion. »

L'objet de la science des religions est un ensemble de faits d'expérience. Ces faits, que nous a transmis la tradition, doivent être non seulement recherchés, mais soumis à une critique rigoureuse, puis mis en ordre. Dans le travail de classement, il faut se méfier des constructions arbitraires, purement subjectives; toutefois l'on est en droit d'utiliser les analogies fournies par l'histoire des religions et par l'anthropologie comparée. Cette méthode peut permettre de remonter jusqu'à l'origine commune de plusieurs faits religieux analogues, origine que l'on ne réussirait pas à atteindre par la seule étude isolée des faits. — Les faits, qu'étudie la science des religions, forment deux groupes principaux : 1° les concepts et les usages religieux, en un mot l'histoire de la vie religieuse et de ses formes ; 2° l'histoire des grandes personnalités créatrices, de leur enseignement et de leurs œuvres. — Le but principal de la science des religions doit être de rechercher, dans le développement historique des faits religieux, à la fois l'influence de la tradition et l'évolution progressive.

P. 43-90. Roscher, *Ueber den gegenwärtigen stand der Forschung auf dem Gebiete der griechischen Mythologie und die Bedeutung der Pan*. — Après avoir indiqué qu'il est nécessaire, pour bien comprendre la mythologie grecque, d'en rapprocher constamment les mœurs, les idées, les conceptions des Hellènes, M. Roscher applique cette méthode à l'étude du dieu Pan. Pan était le dieu des pasteurs transhumants de l'Arcadie, ainsi que des bergers-pêcheurs qui

habitaient les côtes du Péloponnèse et les petites îles voisines. Il était le protecteur des chasseurs, parce que les bergers grecs avaient besoin d'être armés et avaient des chiens pour défendre leurs troupeaux contre les animaux sauvages. Il était le dieu des sources; il aimait à poursuivre les nymphes et à danser avec elles, parce que l'eau des sources était indispensable aux bergers, et parce que c'était autour des fontaines qu'ils se réunissaient pour se distraire et s'ébattre ensemble. Enfin il était le protecteur et l'ami des arbres, parce que sous le ciel toujours clair et le soleil brûlant de la Grèce l'ombre des arbres est plus que partout nécessaire aux bergers.

P. 152-182. Otto Waser, *Charon*. — La croyance à une autre vie après la mort est générale. C'est pour expliquer le passage de la vie terrestre à une autre vie qu'ont été imaginés les dieux ou génies psychopompes (Pushan ou Savitâr dans le Rig-Veda, Hermès chez les Grecs, etc.), les légendes du pont Cinvat dans l'Avesta, du pont Sirât chez les Arabes; enfin chez les peuples voisins des mers, des grands fleuves et des grands lacs, la navigation des morts. On retrouve la trace de cette dernière conception (vaisseau des morts, nautonier des morts) dans les coutumes funéraires d'un très grand nombre de peuples. C'est à elle que se rattache la légende de Charon. — Les fleuves infernaux apparaissent de très bonne heure dans la mythologie grecque : le Styx est cité dans l'*Iliade*, l'Achéron et le Cocyte dans l'*Odyssée*. D'après Diodore de Sicile (I, 92 et 96), le nom et le mythe du nocher Charon seraient d'origine égyptienne. En réalité l'étymologie du nom est inconnue. On y retrouve peut-être la même racine que dans l'adjectif χαροπός et le verbe χαίρω; le nom de Charon s'expliquerait par une antiphrase analogue à celles qui ont été si souvent relevées dans le nom des Euménides et dans celui du Pont-Euxin. Nous savons que Charon figurait dans la *Nekuia* de Polygnote, peinte sur les murs de la Leschè des Cnidiens, à Delphes; il y était représenté sous les traits d'un vieillard tenant les rames avec deux passagers dans sa barque. Parmi les écrivains, Eschyle, Euripide, Aristophane parlent de Charon; mais c'est Lucien qui le cite ou le met en scène le plus souvent. Le nom de Charon revient fréquemment aussi dans l'*Anthologie*. La langue populaire fit de ce nom le synonyme tantôt de la vieillesse, tantôt de la mort. L'expression latine *Orcini liberti*, était traduite en grec par Χαρωνῖται ou Χαρώνειοι ἀπελεύθεροι. Plusieurs monuments figurés d'archéologie nous ont conservé l'image de Charon : ce sont des lécythes blancs attiques, quelques gemmes et quelques bas-reliefs. Le nocher infernal y apparaît sous les traits d'un vieillard barbu, coiffé du πῖλος (bonnet des matelots), revêtu de l'ἐξωμίς, tenant une rame et debout dans sa barque. Sur les lécythes attiques, la scène le plus souvent représentée est l'arrivée des morts sur les bords du fleuve infernal et leur première rencontre avec Charon. Parfois cette scène se combine et se relie avec le groupe des parents du défunt qui se lamentent près du tombeau.

Les Grecs croyaient qu'il était nécessaire de payer à Charon le prix du passage dans sa barque. Des textes littéraires nombreux et deux monuments figu-

res (un lécythe attique et une lampe) attestent la diffusion de cette légende. C'est peut-être la survivance de l'habitude primitive que l'on avait d'ensevelir avec le mort tout son avoir mobilier.

Cette longue étude de M. Waser se termine par des rapprochements entre le Charon grec, le Charin ou Charu des Étrusques, et le Charos des Grecs modernes.

P. 305-336. G. Polivka, *Nachträge zur Polyphemsage.* — L'auteur cite un nombre très considérable de légendes recueillies dans toute l'Europe orientale, dans les régions intermédiaires entre l'Europe et l'Asie (Caucase, bords de la mer Caspienne), et jusque chez les populations de la Sibérie méridionale, légendes où se retrouvent plus ou moins déformés quelques-uns des traits essentiels du mythe de Polyphème. Il est vraisemblable, d'après M. Polivka, que ce mythe s'est conservé sur les bords de la mer Noire, mais sous une forme légèrement différente de la version homérique. De là elle se répandit vers le nord, l'est et l'ouest ; elle perdit son caractère maritime ; elle fut modifiée par d'autres traditions et d'autres contes.

Tome II (ann. 1899). P. 47-63. O. Waser, *Danaos und die Danaiden.* — La légende de Danaos et des Danaïdes a été traitée par de nombreux poètes grecs. Nous savons qu'il existait dans l'antiquité un poème épique intitulé la *Danaïde*. Archiloque, Phrynichos, Eschyle (dans les *Suppliantes*) ont rappelé ou développé des parties de la légende. Les poètes comiques eux-mêmes, Aristophane, Diphilos, y ont fait allusion.

D'après la légende, Danaos vint d'Égypte en Grèce ; il joua un rôle considérable dans l'histoire d'Argos ; il inventa la galère à cinquante rameurs ou pentécontore ; il passait pour avoir apporté l'alphabet en Grèce avant Cadmos, pour avoir le premier irrigué les terres à l'aide de travaux hydrauliques, pour avoir inventé les jeux athlétiques. D'autre part, on lui attribuait à lui ou à ses filles la fondation du temple d'Athena Lindia à Rhodes. M. O. Waser examine les différentes versions de la légende de Danaos et des Danaïdes. Pour lui, Danaos n'est pas autre chose que le héros éponyme des Danaoi, habitants de l'Argolide, et les cinquante Danaïdes personnifient simplement les sources du pays. M. Waser distingue ensuite dans la fable des Danaïdes deux éléments distincts : le crime, qui leur est attribué, et leur punition. Pour expliquer le crime légendaire, on peut songer soit à des Amazones qui veulent affirmer la supériorité féminine, soit à des vierges, enlevées par des pirates et qui tuent leurs ravisseurs. Quant au châtiment des Danaïdes, l'auteur montre qu'il eut primitivement un caractère plus général : c'était la punition de tous ceux qui étaient damnés dans les Enfers. Le mythe du tonneau sans fond semble n'avoir été appliqué aux seules Danaïdes qu'à partir du IVe siècle avant J.-C. Dans l'imagination populaire, les Danaïdes passaient pour s'être refusées aux devoirs du mariage, pour être ἄτελεῖς γάμου ; dans les Enfers, elles devaient puiser éternellement l'eau destinée au bain qui accompagnait la célébration de l'hymen. M. Waser fait à ce propos de curieuses comparaisons entre le mythe des Da-

naïdes et certaines légendes d'Allemagne et de Suisse, relatives au sort qui attend les vieilles filles après leur mort : comme leur vie terrestre a été inutile, leurs âmes doivent être perpétuellement occupées à des tâches vaines.

Hermès.

T. XXXIII (ann. 1898). P. 130-159. C. Robert, *Theseus und Meleagros bei Bacchylides*.

La découverte récente des œuvres de Bacchylidès est d'une haute importance pour la connaissance des mythes héroïques de la Grèce. Le poète raconte les mythes, les légendes locales tantôt suivant la tradition épique, tantôt suivant la légende qui avait cours de son temps : il ne les critique pas, ne les embellit pas, ne cherche pas à les renouveler. Ses œuvres peuvent fréquemment servir de commentaire à des monuments archéologiques.

Au point de vue mythologique, Bacchylidès contient surtout des renseignements nouveaux sur deux héros, Thésée et Méléagre.

Le mythe de Thésée est éclairci en ce qui concerne son voyage en Crète, la protection dont il est l'objet de la part d'Amphitrite et de Poseidon, la couronne brillante qu'il reçoit des mains d'Amphitrite et qui prouve qu'il est fils de Poseidon. L'auteur montre longuement que le poème de Bacchylidès trouve, pour ainsi dire, son illustration dans plusieurs vases peints, entre autres dans un cratère de Bologne, qui dérive sans aucun doute du tableau que Micon avait peint dans le Theseion d'Athènes ; le poète et les artistes ont dû s'inspirer d'une source commune.

La légende de la mort de Méléagre est complétée par le poème de Bacchylidès, qui permet d'établir la liaison entre les deux versions de cette mort : la mort dans le combat sous les murs de Pleuron assiégée — la mort, parce que la mère de Méléagre, Althaia, furieuse de la mort de ses frères tués par Méléagre dans le combat, jette au feu le tison, auquel la vie du héros était attachée. L'acte d'Althaia a lieu, d'après le poète, tandis que Méléagre combat : de là sa mort sur le champ de bataille.

Jahrbuch des kais. deutsch. archaeologischen Instituts, Ergaenzungsheft.

T. IV (ann. 1898). C. Humann, C. Cichorius, W. Judeich, F. Winter, *Altertümer von Hierapolis* (*Phrygia*). — Quelques pages de cette étude sur les antiquités d'Hiérapolis de Phrygie sont consacrées aux cultes qui étaient célébrés dans cette ville. Ils sont surtout connus par les monnaies. Ils présentent un mélange curieux de cultes purement grecs et de cultes phrygiens indigènes. Le dieu poliade de la cité est Apollon Archégétès. Parmi les dieux indigènes, il faut citer Laertenus et Cybèle. Plus rares sont les traces des cultes d'Asclépios et d'Hygia, de Poseidon, de Dionysos, d'Héraklès. Le dieu lunaire Mên et la déesse lunaire Artémis-Sélênè étaient adorés conjointement à Hiérapolis.

Mittheilungen des kais. deutsch. archaeologischen Instituts, Athenische Abtheilung.

T. XXIII (ann. 1898). P. 24-37. Er. Ziebarth, *Inschriften aus Athen.* — Le texte publié sous le nº 1 est un fragment important d'un calendrier religieux, où sont indiqués les sacrifices qui doivent être offerts à telle ou telle date. On lit sur ce fragment les noms d'Athena Polias et d'Hermès Ἐναγώνιος; les Pythaïstes (Πυθαϊσταί) y sont mentionnés. Enfin le mot λειπογνώμων y figure en toutes lettres. « Aristophane de Byzance rapporte (Eustathius *ad Odyss.*, p. 1404), dit M. Ziebarth, que dans la langue rituelle de l'Attique on employait le mot λειπογνώμων pour désigner une victime, dont la dent de lait, le γνώμων, était déjà tombée, par conséquent une victime adulte. Notre fragment est le premier document qui confirme cette tradition. »

P. 409-440. Ad. Wilhelm, *Die sogenannte Hetaereninschrift aus Paros.* — A l'encontre de Maas et de Pernice, l'auteur soutient que les femmes de Paros, nommées sur cette inscription, et qui ont souscrit εἰς ἐπισκευὴν τῆς κρήνης καὶ τοῦ βωμοῦ καὶ τοῦ θαλάμου d'une divinité dont le nom a disparu, n'étaient pas des hétaïres, et ne faisaient pas partie d'un collège de femmes rendant un culte à Aphrodite. La liste de Paros est analogue à la liste des femmes d'Oropos (*Bull. de Correspondance hellénique*, 1891, p. 490. — *Hermès*, 1892, p. 643), ou encore à la liste des Tanagréennes récemment publiée et étudiée par M. Th. Reinach (v. plus haut).

P. 441-461. R. Herzog, *Reisebericht aus Kos.* — L'auteur est allé à Cos pour essayer d'y retrouver l'emplacement de l'Asclépéion, mentionné par plusieurs écrivains antiques (Strabon, XIV, 2, § 19; Aristide le Rhéteur, VII, éd. Dindorf, I, p. 76) et déjà recherché par quelques savants modernes, entre autres par Paton (*Inscriptions of Cos*), par M. Dubois (*De Co insula*), par Rayet (*Mémoire sur l'île de Cos*). Mais le gouvernement turc ne l'autorisa à fouiller que pendant un jour, et cette fouille trop brève n'eut point de résultat. Du moins, pendant son séjour dans l'île, M. Herzog recueillit quelques inscriptions, dont deux intéressent les antiquités religieuses : nº 1. Inscription qui mentionne l'envoi d'une délégation par Ptolémée, sans doute Ptolémée II Philadelphe, pour offrir un sacrifice à Asclépios. — Nº 2. Règlement relatif aux sacrifices que l'on offrait dans le temple d'Adrasteia et de Némésis, divinités qui paraissent originaires de l'Asie-Mineure et qui furent dans l'île l'objet d'un culte important.

T. XXIV (ann. 1899). P. 97-240. Conze et Schuchhardt, *Die Arbeiten zu Pergamon*, 1886-1898. — De cette étude très importante, dont il sera parlé dans le prochain Bulletin archéologique de la religion grecque, nous retenons seulement ici quelques dédicaces inédites, à Zeus Megistos, à Hermès, à Asclépios, trouvées à Pergame même, une dédicace à Artémis découverte aux environs de la ville, un texte qui mentionne des jeux nommés τὰ μεγάλα Ἀσκλήπεια, enfin une inscription où il est question d'un groupe appelé Οἱ περὶ τὸν Ἡρακλέα.

P. 241-266, H. von Prott, *Ein* ἱερὸς νόμος *der Eleusinien*. — Cette étude fort intéressante se compose de deux parties. *A*. La première partie est consacrée à l'examen et au commentaire de l'inscription *C. I. Atticarum*, I, 5, trouvée à Éleusis. L'auteur montre qu'il y est question d'un sacrifice préparatoire appelé προτέλεια ; il explique ce mot, et s'efforce de prouver que c'est la προτέλεια des Éleusinies proprement dites. Puis, comparant la liste des divinités mentionnées dans cette inscription avec celle des divinités des Thesmophories athéniennes, il en conclut que les Éleusinies, sous leur forme la plus ancienne, la plus simple et la moins mystique, sont les Thesmophories d'Éleusis. Sous cette forme, elles représentent beaucoup mieux l'antique culte d'Éleusis que les mystères. Elles ne furent pas modifiées par la grande révolution religieuse, qui fit d'Iacchos le roi d'Éleusis. *B*. Dans la seconde partie de son article, M. H. von Prott soutient qu'il y eut à Éleusis deux triades différentes : l'une composée de Déméter, Corè et Triptolémos, l'autre de trois dieux qu'il appelle Θεός, Θεά, Eubouleus. Théos et Théa sont les mêmes divinités que Ploutôn et Corè ; mais sous ces deux noms, elles sont plutôt considérées comme les divinités du royaume des morts, tandis que Ploutôn et Corè représentent plus spécialement les forces productrices de la terre. L'auteur croit que culte de Théos et de Théa est plus ancien, que la légende de Corè est plus récente, et que le culte des deux grandes déesses d'Éleusis a peu à peu fait reculer le culte du couple infernal. Il s'est néanmoins produit entre les deux groupes une sorte d'assimilation, et suivant les circonstances les divinités d'Éleusis sont associées de façons différentes. La προτέλεια 'Ελευσινίων est célébrée en l'honneur de la triade Ploutôn, Déméter et Corè ; c'est à la même triade que s'adressent les prières pour la prospérité des semences. Quand la moisson est récoltée et que l'on veut en remercier les dieux, c'est Déméter, Corè et Triptolémos que l'on invoque ; on ferme alors le Ploutonion. Enfin, quand on a exprimé aux dispensateurs de la récolte la reconnaissance qu'on leur doit, on se tourne vers les puissances infernales Théos, Théa, Eubouleus, et l'on conjure leur hostilité. « L'histoire des divinités est en même temps l'histoire de la religion. Tout combat mythique entre des puissances célestes est l'image d'un combat entre des conceptions religieuses différentes. »

P. 267-274. L. Ziehen, Εὐστόν. — Cet article apporte une explication du mot grec εὐστόν. Ce mot se trouve dans deux textes épigraphiques déjà connus : un règlement sacré de Milet publié par Rayet (*Revue archéologique*, ann. 1874, t. XXVIII, p. 106) et après lui par Dittenberger (*Sylloge*[2], n. 376), et un fragment d'inscription publié par Pittakis dans l'Ἐφήμερις ἀρχαιολογική de 1855. M. L. Ziehen montre que ce fragment doit être rapproché de l'inscription *C. I. Attic.*, II, 632. De ce rapprochement, il conclut que le terme εὐστόν désigne une victime dont la peau était entièrement brûlée, et qu'il s'appliquait à toutes les variétés de la race porcine (χοῖρος, κάπρος, σῦς, σίαλος).

P. 298-450. A. Koerte, *Kleinasiatische Studien*, V : *Inschriften aus Bithynien*. — N° 21 : dédicace à Sabazios Πανοαγανός. L'épithète est sans doute un

ethnique. — N° 22 : dédicace à Zeus Olympios, sous l'empereur Hadrien. — N° 23 : inscription nommant un personnage, Claudius Julianus Asclepiodotus, prêtre et agonothète de Zeus Olympios, agonothète d'Asclépios Soter. — N°s 35, 36, 37, 38 et 44 : dédicaces à Zeus βροντῶν. — N° 40 : dédicace à Zeus Soter.

P. 455-457. St. Dragoumis, Ἑρμαιον. — L'épithète *Poloncios* attribuée à Hermès sur un ex-voto est synonyme de πολυωφελής : elle signifie que l'on invoque l'aide toute-puissante du dieu.

Philologus, Supplementband VII.

P. 135-228. Wilbrandt, *Die politische und sociale Bedeutung der attischen Geschlechter vor Solon*. — Cet article n'intéresse que partiellement et indirectement les antiquités religieuses de la Grèce. Il nous a paru cependant utile d'en signaler le § 1 (Zeus Herkeios et Apollon Patrôos), qui montre le rôle important joué par ces dieux et par leur culte dans la constitution primitive de l'État athénien ; et surtout les §§ 4 et 5, consacrés aux Orgéons et aux Thiases. D'après M. Wilbrandt les associations d'Orgéons existaient avant Dracon et participaient, à côté des γένη eupatrides, au double culte de Zeus Herkeios et d'Apollon Patroos ; à la même époque, les habitants de l'Attique qui ne possédaient pas le droit de cité étaient groupés en thiases pour célébrer leurs cultes. Plus tard, probablement à l'époque de Clisthène, ces thiases obtinrent eux aussi le droit de rendre un culte à Zeus Herkeios et à Apollon Patroos ; dès lors la différence entre Orgéons et Thiases alla en s'effaçant.

Rheinisches Museum.

T. LII (ann. 1898). P. 169-204. Roscher, *Die Hundekrankheit* (κύων) *der Pandareostöchter und andere mythische Krankheiten*. — Le point de départ de l'article est un texte du scholiaste d'Homère (*ad Od.*, XX, 66 et suiv.) qui raconte comme suit la légende de Pandareus et de ses filles : « ... Pandareus s'enfuit de Milet avec sa femme et ses filles ; il se rend à Athènes, puis d'Athènes en Sicile ; mais Zeus le fait périr ainsi que sa femme ; quant à ses filles, il lance contre elles les Harpyes, qui en font les esclaves des Furies ; Zeus leur envoie une maladie, qui s'appelle κύων (la kynanthropie). » — Roscher affirme, contre l'opinion d'un autre savant allemand, W. Kroll, que ce dernier trait n'est pas l'invention tardive et artificielle d'un poète alexandrin, mais l'expression d'un mythe fort ancien et d'incontestable authenticité. L'auteur appuie son opinion sur d'assez nombreux exemples du même genre, pour lesquels il n'y a point de doute à avoir, et il montre que d'une manière générale tous les renseignements que nous possédons sur des maladies de personnages mythiques reposent sur des traditions aussi anciennes que dignes de foi. La maladie infligée par Zeus aux filles de Pandareus est la kynanthropie ; les malheureuses se croient transformées en chiennes et elles aboient.

P. 329-379. H. Usener, *Göttliche Synonyme*. — Ce long article est destiné à compléter l'ouvrage de l'auteur intitulé *Die Götternamen*. En voici les points essentiels. Chacun des grands dieux de l'Olympe grec n'a acquis son nom propre qu'assez tard. Ce nom est d'ailleurs simplement l'un des termes multiples que l'esprit humain avait créés pour exprimer le *numen* (Begriff) de la divinité. Or il a gardé, surtout dans les légendes locales, de nombreux synonymes. Ainsi les héros sont souvent représentés comme ayant deux pères, un dieu et un homme. M. Usener montre que dans la plupart des cas le nom du père-homme n'est qu'un synonyme du nom du père-dieu. Hellen est fils de Zeus et de Deucalion; Zeus et Deucalion sont équivalents. — Héraclès est fils de Zeus et d'Amphitryon; d'après Usener, Amphitryon, 'Αμφιτρύων, est celui qui envoie la foudre à l'est et à l'ouest (ἀμφί, et la racine τρυ-), donc est égal à Zeus. — Castor et Pollux sont fils de Zeus et de Tyndare; le nom de Tyndare, Τυνδάρεως, rapproché de Τυδεύς, provient d'une racine sanscrite *tud* qui a donné le latin *tundere*; Tyndare est encore le dieu de l'éclair, de la foudre; par conséquent il est l'équivalent de Zeus. — Amphion et Zethos sont fils de Zeus et d'Épopeus; mais Épopeus, 'Επωπεύς, 'Επόψιος, c'est le dieu qui embrasse l'univers de son regard; les poètes alexandrins ont employé ce nom comme épithète de Zeus. — Pirithoos est fils de Zeus et d'Ixion : mais, selon la forme primitive de la légende, Ixion est surtout le maître du rayon solaire; dieu du ciel lumineux, il se confond avec Zeus.

Il en est de Poseidon comme de Zeus. Idas et Lyncée, les rivaux des Dioscures, sont fils d'Aphareus, mais Idas est dit aussi fils de Poseidon. Aphareus n'est qu'une forme primitive du Poseidon hellénique. — Bellérophon est fils de Glaucos et de Poseidon : ici, suivant M. Usener, il n'y a aucun doute sur l'identité des deux noms. Une fois au moins, Hésiode désigne la mer par le mot Γλαύκη. — Tyro est l'épouse à la fois de Kretheus et de Poseidon. Kretheus est synonyme de Poseidon. — Thésée est fils d'Égée et de Poseidon; Égée et Poseidon sont identiques. — Megareus est fils de Poseidon et d'Hippomenès ; Hippomenès rappelle trop le nom de Poseidon Hippios pour n'être pas synonyme de Poseidon.

M. Usener commente ensuite longuement les diverses formes du mythe double, qui raconte la lutte de l'hiver contre l'été, puis de l'été contre l'hiver. L'hiver est représenté par un héros noir, Mélanion, Mélanthos, Mélas, etc. ; — l'été par un héros blond, Xanthos, Pyrrhos, Pyrrhantos, ou encore Lycos, Lycomènes (le lumineux). Tantôt le héros blond est vaincu (à la fin de l'été), tantôt il l'emporte (au printemps). Tous les noms des héros qui personnifient l'été sont, d'après l'auteur, des équivalents de Zeus ; tous ceux des héros qui personnifient l'hiver, des équivalents de Poseidon. Ces nombreux synonymes ont fait naître des personnalités mythologiques plus ou moins distinctes, suivant que dans le langage courant ils ont conservé ou non leur sens d'épithète.

Tome LIV (ann. 1899). P. 9-18. E. F. Bischoff, *Kauf und Verkauf von Priesterthümern bei den Griechen*. — Les documents qui nous apprennent que

certains sacerdoces s'achetaient (Denys d'Halicarnasse, II, 21, et 9 inscriptions) se rapportent tous aux villes d'Asie-Mineure ou aux îles de la mer Égée, sauf une inscription de Tomes, colonie de Milet, ce qui confirme l'ensemble; en outre ils sont tous postérieurs à Alexandre. Après l'expédition d'Alexandre et surtout après l'invasion des Gaulois, les villes d'Asie-Mineure se trouvèrent, au point de vue financier, dans une situation difficile. La vente des sacerdoces fut alors instituée; elle leur fournit des revenus sûrs. Mais des conditions très strictes furent imposées aux candidats, afin que la dignité du sacerdoce n'eût en rien à souffrir de ce changement. En terminant, l'auteur étudie quelques-uns des termes, ἐπωνεῖσθαι, ἐπιπωλεῖσθαι, ἐπαγοράζειν, contenus dans l'un des documents relatifs à ce sujet, l'inscription d'Érythrées publiée par Rayet, *Revue archéologique*, 1877, t. XXXIII, p. 107 et suiv. et par Dittenberger, *Sylloge*[1], n. 370.

Sitzungsberichte der kœnig. Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin.

Ann. 1898, t. II, p. 635-644. M. Fraenkel, *Eine Inschrift aus Argos*. — Cette inscription, connue depuis longtemps, date de la première moitié du IV[e] siècle avant J.-C. En 364 avant J.-C., un combat sacrilège avait eu lieu dans l'enceinte sacrée d'Olympie, pendant la célébration même des jeux, entre Arcadiens et Éléens. Les Arcadiens avaient pillé les sanctuaires et emporté les trésors accumulés dans l'Altis par la piété des fidèles. Plus tard ces trésors furent restitués à Olympie, et la ville argienne de Cléones fut chargée de fixer ce que la ligue arcadienne (κοινὸν Ἀρκάδων) et la ville de Stymphale devaient payer l'une et l'autre comme restitution et comme amende. Notre inscription donne précisément la liste des sommes qui doivent être versées aux différents trésors ou sanctuaires d'Olympie. Cette inscription était pour la cité de Cléones, choisie comme arbitre, un vrai titre de gloire. Cléones faisant partie de l'Argolide, il n'est pas étonnant qu'un exemplaire de ce document ait été trouvé à Argos même.

Classical Review.

T. XII (ann. 1898). P. 343-346. Farnell, *Archeological notes on Bacchylides*. — En ce qui concerne la mythologie grecque, Bacchylidès est surtout intéressant par les nombreuses épithètes nouvelles qu'il donne aux divinités; mais souvent ces épithètes sont plutôt décoratives et pittoresques qu'elles ne correspondent à quelque mythe ou à quelque rite religieux. — Le poète nous a fait connaître une forme inédite de la légende de Crésus, selon laquelle Crésus serait monté de lui-même sur le bûcher, aurait été sauvé par Zeus, puis transporté par Apollon dans le pays des Hyperboréens.

Journal of Hellenic Studies.

T. XVIII (ann. 1898). P. 1-14. A. W. Verall, *Death and the horse*. — Il n'y a pas lieu de croire, suivant M. Verall, que dans les légendes religieuses des Grecs, le dieu de la mort, Hadès, fût mis en relation spéciale avec les chevaux. L'épithète κλυτόπωλος, attribuée à Hadès dans les poèmes homériques, n'avait pas à cette époque le sens qu'elle eut plus tard de : fameux pour ses chevaux. Car ici le terme πῶλος doit être rapproché, non du substantif πῶλος, poulain, cheval, mais du radical πωλ-, qu'on retrouve dans πωλέομαι, errer, aller de côté et d'autre.

P. 81-128. J. G. C. Anderson, *A summer in Phrygia*. — Parmi les inscriptions recueillies par M. Anderson, le n° 36 est un texte mutilé d'Apollonia-Sozopolis, où se lit le nom de Zeus Εὐρυδάμηνος.

P. 161-181. Imhoof-Blumer, *Coin-types of some Kilikian cities*. — Les revers de ces monnaies portent souvent des représentations de divinités, qui peuvent fournir des renseignements précieux pour les cultes locaux.

P. 302-305. G. F. Hill, *A dedication to Artemis*. — Statère de Sicyone, du IVe siècle avant J.-C., qui porte au revers une inscription circulaire que l'auteur lit : Τᾶς Ἀρτάμιτος τᾶς ἐ(λ) Λ(α)κεδ(αι)μον.

P. 306-327. W. Yorke, *Inscriptions from Eastern Asia Minor*. — N° 7, dédicace θεῷ θεῶν Διὶ μεγίστῳ ; — n° 8, dédicace à Athéna ; — n° 13, dédicace θεῷ ἐπηκόῳ... ; — n° 14, fragment d'inscription, trouvé à Samosate, qui semble être une réplique de la fameuse inscription mithriaque de Nimroud-Dagh ; — n° 23, dédicace θεᾷ μεγίστῃ τῆς χώρας, à Comana de Cappadoce.

T. XIX (ann. 1899). P. 52-134. J. G. C. Anderson, *Exploration in Galatia cis Halym*. — Parmi les inscriptions, nos 40 et 41, dédicaces à Zeus Ναρηνός, c'est-à-dire de Nara ; — nos 43 et 44, dédicaces à Ὅσιος Ἀπόλλων, qui est ici identique au dieu Mên ; — n° 76, dédicace à Mên Ἀνδρωνηνός.

P. 205-251. Jane Harrison, *Delphika*. — Au début de cet article, l'auteur a résumé ses conclusions essentielles, que voici. A Delphes, comme partout ailleurs, les Érinnyes étaient primitivement les esprits des ancêtres. La conception homérique, qui fut aussi celle des grands poètes tragiques, et d'après laquelle les Érinnyes étaient les ministres des vengeances divines, est une conception relativement récente ; elle appartient plutôt à la littérature qu'à la foi populaire. — Les esprits des grands personnages passaient pour exercer une influence considérable sur les lieux où ils avaient vécu ; on leur attribuait autant de puissance pour le bien que pour le mal ; sous cet aspect neutre, pour ainsi dire, on les appelait Κῆρες, Μοῖραι, Τύχαι. — Il est probable que dès les temps les plus anciens ce caractère neutre a été envisagé sous sa double physionomie : c'est pourquoi les esprits étaient satisfaits ou irrités, blancs ou noirs ; c'étaient tantôt les Euménides, tantôt les Érinnyes. Il est vraisemblable que tout d'abord on les considéra plutôt comme des êtres hostiles à l'homme. — Chez un peuple qui inhume ses morts, de tels esprits sont forcément conçus

comme des démons chthoniens, qui habitent sous la terre, n'apparaissent aux hommes que de temps en temps, et jouent un grand rôle dans tous les phénomènes qui se rattachent à la fertilité ou à la stérilité du sol. C'est pourquoi il y avait identité dans la pratique entre les rites des funérailles et les cérémonies qui se célébraient en l'honneur des divinités chthoniennes. — Dès la première apparition de l'anthropomorphisme, la terre fut conçue comme la Mère, et les génies de la terre comme ses filles. Ainsi s'explique le sexe des Érinnyes, qui serait une anomalie monstrueuse, si ces divinités avaient toujours été des divinités vengeresses du sang répandu. — Les premiers habitants de l'Italie et de la Grèce donnèrent d'abord à ces démons chthoniens, à ces esprits des ancêtres, la forme de serpents. — L'Érinnye, sous cette forme, est intimement liée avec la légende delphique du serpent Python; ailleurs, cette conception survécut dans le culte de certaines déesses, comme Athèna et Démèter; elle contribua à répandre le culte du serpent, qui traversa toute l'antiquité et dont la dernière apparition doit être retrouvée dans la naissance de la secte hérétique des Ophites. — Le séjour primitif et le sanctuaire des Érinnyes fut l'omphalos. — L'omphalos fut primitivement un tombeau surmonté d'une pierre fétiche; ce fut le centre du culte des esprits et des génies souterrains, culte qui plus tard, à l'époque de l'anthropomorphisme, devint le culte de Gaia, de Kronos et des autres divinités similaires. — Aux temps homériques, ce vieux culte des esprits et des fétiches fut détrôné par le culte de Zeus et d'Apollon; la vraie signification des Érinnyes s'effaça peu à peu, sans cependant disparaître complètement; c'est à partir de ce moment qu'elles ne furent plus représentées sous la forme de serpents, et que leurs relations avec la tombe-omphalos furent oubliées.

L'article qui développe ces idées essentielles est divisé en deux parties. I. Les Érinnyes. — II. L'omphalos. Il est extrêmement nourri et documenté.

P. 280-318. J. G. C. Anderson, *Exploration in Galatia cis Halym*. — Inscriptions nouvelles, parmi lesquelles : n° 163, dédicace Μητρὶ θεῶν Ζιζιμμηνῇ; — n° 165, dédicace Διὶ Ζημαρουηνῷ : Ζημαρουηνός semble être un ethnique; — n° 220, dédicace Μηνὶ Σελμεην[ῷ]; Σελμεηνός semble de même être un ethnique; — n° 237, dédicace Μητρὶ Τετραπ[ρο]σώπῳ; la Mère aux quatre visages est sans doute Cybèle considérée comme la déesse des quatre Saisons.

American Journal of archaeology.

Ann. 1899. P. 44-53. G. Dana Lord, *An Attic Lease Inscription*. — L'auteur étudie et commente une inscription qui mentionne un contrat de location entre les Orgéons et un personnage nommé Diognètos, fils d'Arcésilas, du dème de Mélitè. Les Orgéons louent à Diognètos le sanctuaire d'Égretès avec tous les bâtiments qu'il renferme. Le texte énumère toutes les conditions du contrat. Ce dieu Égretès, auquel les Orgéons offraient un sacrifice au commencement du mois de Boëdromion, n'est autre qu'Apollon, qui est appelé Apol

lon Agretos ou Agreteus dans une inscription de Chios (*Bull. de Corresp. hellénique*, 1879, p. 322). La date du contrat est l'année 306-305 avant J.-C. Le texte ne nous apporte aucun renseignement nouveau sur les Orgéons.

Rivista di filologia e d'istruzione classica.

T. XXVI (ann. 1898), P. 266-293. A. Olivieri, *Sul mito di Oreste nella letteratura classica (in particolare greca)*. — L'auteur, après avoir passé en revue et étudié successivement toutes les formes revêtues par la légende d'Oreste, 1) dans la poésie épique 2) dans la poésie lyrique, 3) dans la tragédie, 4) dans la comédie, 5) chez les poètes alexandrins, 6) dans la poésie dramatique latine, 7) dans la littérature latine en général, 8) enfin dans la littérature moderne, présente les conclusions suivantes sur le développement historique du mythe : les poèmes homériques, qui n'ignorent pas l'expiation d'Oreste, ne racontent cependant que les deux premiers actes du drame, le meurtre d'Agamemnon et la vengeance qu'Oreste en tire. C'est seulement dans la trilogie d'Eschyle que le mythe atteint son complet développement. Il faut attribuer à une époque postérieure les légendes qui racontent le voyage d'Oreste en Tauride, l'amitié d'Oreste et de Pylade, les amours d'Oreste et d'Hermione.

Ἐφήμερις ἀρχαιολογική.

Ann. 1898, P. 249-271. Basileios Leonardos, Λυκοσούρας νόμος ἱερός. — Il s'agit d'un règlement qui concerne le sanctuaire et le culte de la déesse Despoina à Lycosoura. Ce règlement rappelle par beaucoup de points un autre règlement du même genre, trouvé à Andania. L'auteur publie le texte de ce document, et le commente ligne par ligne. Il y est surtout question des conditions qui sont imposées aux fidèles qui entrent dans le temple de la déesse, des offrandes qu'ils doivent lui présenter, des objets qu'au contraire il leur est interdit d'apporter sur eux ou avec eux, etc.

Les fascicules du *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines* de Daremberg et Saglio, parus en 1898 et 1899, renferment, en ce qui concerne la religion et la mythologie grecques, les articles suivants : *Inachia* (L. Couve), *Incubatio* (H. Lechat), *Inferi* (F. Durrbach), *Ino Leucothea* (Decharme), *Io* (Durrbach), *Iolaeia* (Couve), *Iphigenia* (Decharme), *Iris* (Hild), *Isis* (Lafaye), *Isodaitês* (Lenormant), *Isthmia*, *Ithomaia*, *Ithonia* (Couve), *Jason* (Durrbach), *Juno* (Hild), *Jupiter* (Perdrizet).

La 2e partie du tome III de Pauly-Wissowa, *Real Encyclopaedie*, a paru en 1899. Nous y relevons les articles *Chalkeia* (v. Scheffer), *Chaos* (Waser), *Charites* (Escher), *Charon* (Waser), *Chimaera* (Bethe), *Chiron* (Escher), *Chthon* (Waser), etc.

Du *Lexikon* de Roscher ont paru pendant les années 1898 et 1899 les livraisons 37-40. Les articles les plus importants y sont : *Nemesis* (Rossbach). *Nereiden* (Weizsäcker), *Nereus* (Bloch), *Nikè* (Bulle), *Niobe et les Niobides* (Sauer), *Nymphen* (Bloch), et *Odysseus*.

J. Toutain.

CHRONIQUE

FRANCE

Nécrologie. — Le 9 février est mort dans sa 79e année, l'un des hommes qui ont porté au cours de ce siècle l'intérêt le plus passionné et je dirais presque le plus personnel aux études religieuses, M. Louis Ménard. Sa curiosité s'étendait à toutes choses et n'avait d'autres limites que celles de l'univers : il fut tour à tour et souvent à la fois historien et philosophe, chimiste et peintre, publiciste et poète, mais les croyances et les cultes de l'humanité d'hier et les formes plastiques où ils s'étaient incarnés étaient les objets préférés de ses recherches et de ses méditations. Il était accueillant à toutes les pensées, à tous les dogmes, à tous les symboles ; il lui semblait qu'il n'était pas d'erreur où ne palpitât une âme de vérité, mais il éprouvait pour la pensée religieuse de la Grèce une prédilection qui allait toujours s'accusant et l'espèce de polythéisme syncrétique qu'il professait était chez lui tout autre chose qu'une attitude littéraire. Il avait admis le Christ dans son panthéon, c'était pour lui le dernier-né des dieux et le plus grand de tous, le plus digne d'être aimé, mais dans le sanctuaire intérieur de son âme les divins recteurs du Cosmos, Zeus et Hèra et, l'incarnation de la sagesse hellénique, la très pure Athènè, trouvaient place à côté de Jésus. Il s'intéressait moins à l'histoire en « naturaliste » qu'en philosophe et en artiste ; la légende lui paraissait plus vraie que la réalité, si elle était plus belle, et les actions des hommes lui importaient surtout par les leçons qu'on en pouvait tirer pour enseigner à bien vivre. Épris de la vérité, il ne sut jamais s'astreindre cependant à en poursuivre la conquête avec les méthodes précises et rigoureuses que la science moderne met aux mains des chercheurs. Prodigieusement instruit, il tenait en une sorte de dédain l'érudition exacte et minutieuse. Les éditions critiques des auteurs grecs et latins, publiées au cours de ce siècle en Allemagne et en France, lui déplaisaient ; les notes qui encombrent le bas des pages lui semblaient enlever au livre quelque chose de sa grâce et de sa beauté et il relisait Homère et Virgile, Lucrèce et Hésiode, dans les feuillets jaunis sortis des presses des Elzévirs et des Alde. Il avait à un degré très rare le sentiment de l'antiquité et l'intuition de la mythologie, mais sa critique n'était pas exigeante et sa méthode était trop souvent peu sûre. Il allégorisait tous les vieux mythes dont le sens littéral trop grossier n'eût pas satisfait son instinct de beauté et cherchait une signification profonde en des légendes enfantines. Aussi est-ce plus encore comme poète et comme moraliste

que comme historien qu'il mérite de survivre, et son meilleur titre au persistant souvenir des amis des lettres antiques, ce sont encore sans doute ces exquises *Rêveries d'un païen mystique*, où il a su exprimer en une langue si élégante, si spirituelle et si forte en sa sobriété tout l'essentiel de la pensée française du XVIIIe siècle, incarnée dans les symboles, les fictions et les mythes où se serait complu un Grec d'Alexandrie, disciple de Porphyre et familier avec les croyances des chrétiens de son temps. Il serait cependant vraiment injuste de méconnaître les réels services qu'ont rendus à leur heure les livres de moins libre allure et de caractère plus scientifique qu'il a consacrés à la philosophie et à la religion grecque : *La morale avant les philosophes* (ce fut sa thèse de doctorat ès lettres) et *Le polythéisme hellénique*. Sa connaissance approfondie des textes, son sentiment vif et délicat de la vie religieuse, son intuition des symboles, son merveilleux talent d'écrivain donnent une valeur durable à ceux mêmes de ses écrits dont les conclusions accusent une préparation critique trop insuffisante, un dédain trop prononcé des méthodes scientifiques ou une trop systématique ignorance des travaux des érudits contemporains. Il convient de rappeler également la part très importante que Louis Ménard a prise à la diffusion de la connaissance de l'antiquité et par ses livres élémentaires, consacrés à l'histoire de la Grèce et de l'Orient, et par son enseignement à l'École des Arts décoratifs où il avait remplacé son frère René, et surtout par son enseignement à l'Hôtel de Ville. Chargé d'un cours d'histoire universelle, il l'avait transformé en un enseignement d'histoire de la civilisation, de l'art et des religions, et il avait fait de l'étude de la Grèce, considérée sous ses multiples aspects, l'objet habituel de ses leçons, où il s'efforçait plus encore de donner à ses auditeurs le sentiment de la vie antique et l'intelligence de l'évolution mythique que de meubler leur esprit d'abondantes et précises notions sur les cultes grecs et la constitution des cités helléniques. Nous avons d'ailleurs donné ici-même (t. XXXIV, p. 174-201, *Symbolique des Religions*) un spécimen de ce que fut son enseignement de l'Histoire des Religions.

L. M.

La nouvelle collection d'archéologie byzantine à l'École des Hautes-Études. — Nous avons signalé déjà la création d'une conférence consacrée à l'étude du Christianisme byzantin dans la Section des Sciences religieuses de l'École des Hautes-Études, à la Sorbonne. Le jeune et ardent maître de conférences, M. G. Millet, a eu l'heureuse idée de joindre à sa conférence une collection archéologique qui rendra de grands services aux étudiants et le Conseil de la Section l'a autorisé à utiliser la place disponible dans les salles de cours pour y suspendre ou y déposer les œuvres d'art ou les documents qu'il pourra se procurer.

Le noyau de la collection naissante est constitué par les pièces réunies au cours des récentes missions : copies de fresques ou de mosaïques exécutées en 1896 à Mistra par M. Yperman et en 1898 à Mistra, au Mont-Athos, à Salo-

nique, à Daphni, par M. Ronsin; relevés du Péloponèse, par M. Chesnay; copies à l'huile, aquarelles, dessins au trait et esquisses de M. Ronsin et du peintre grec, M. Roumbos; clichés et estampages de l'École d'Athènes; albums exécutés pour l'Exposition; moulages, dessins, photographies et livres. Grâce au concours de beaucoup de bonnes volontés, grâce à l'appui de la Direction des Beaux-Arts, de celle de l'Enseignement supérieur, grâce à la générosité de l'Académie des Inscriptions et de plusieurs donateurs, tels que MM. Schlumberger, Leroux, Laurent et Perdrizet, la collection prend fort bonne tournure. M. le Directeur des Beaux-Arts a promis d'y joindre les acquisitions de même nature qui seront faites ultérieurement, ce qui s'applique probablement aux relevés de Mistra par M. Eustache, dont une partie a figuré à l'Exposition et dont l'ensemble figurera au Salon de 1902. Enfin nous apprenons que l'Académie des Inscriptions a confié à M. Millet une mission à l'effet de compléter ses documents en Italie.

Dans la pensée de l'organisateur la nouvelle collection doit être un instrument de travail pour les jeunes érudits qui veulent se consacrer aux études byzantines et un dépôt de documents inédits pour les hommes d'études. Voici en quels termes il décrit lui-même l'œuvre qu'il a l'ambition de réaliser :

« Nous nous efforcerons même d'en faire une sorte d'organe international; nous pourrons fournir des albums d'après nos clichés et faire des échanges. Un catalogue imprimé et des suppléments réguliers, en indiquant et nos propres ressources et celles des savants ou des corps avec lesquels nous serons en relation, constituera un utile bulletin d'informations. Le cas échéant nous servirons d'intermédiaire.

« Cette collection aura pour premier résultat de faciliter et d'enrichir la publication des *Monuments de l'art byzantin* et d'établir, grâce aux relations dont nous espérons qu'elle deviendra le centre, entre nos *Monuments* et les publications similaires de l'étranger, une sorte d'harmonie et de collaboration nécessaires au progrès rationnel des études d'archéologie byzantine.

« Notre œuvre est encouragée par le Ministère de l'Instruction publique et par l'Académie. Mais nos ressources régulières se trouvant encore très minimes, nous osons faire appel à la bonne volonté des personnes ou des établissements qui en apprécieront l'utilité et voudront bien s'y associer par des dons de moulages, estampages, dessins ou photographies, par l'envoi de livres et surtout de tirages à part.

« La collection occupera les trois salles de l'École des Hautes-Études (Sciences religieuses). Les aquarelles encadrées décorent déjà les murs; une grande armoire vitrée que l'on prépare, enfermera les autres documents. Dès que tout sera réuni, après Pâques 1901, le maître de conférences se tiendra, chaque semaine, le samedi de 9 heures et demie à 10 heures et demie à la disposition de ceux qui désirent la consulter, et, lorsqu'une étude plus longue sera nécessaire, il fixera, d'accord avec eux, les jours et heures où les documents pourront leur être communiqués.

« Les communications et envois seront adressés à M. G. Millet, École des Hautes-Études, à la Sorbonne, Paris, Vᵉ »

∴

— M. G. *Dottin* a publié dans la *Revue Celtique* (t. XXI) une très intéressante contribution aux traditions apocalyptiques sur Élie et Hénoch, le texte irlandais « Dà brôn flatha nime », *Les deux chagrins du royaume du ciel*. Le commentaire qu'il en donne est surtout philologique, mais la traduction permettra aux profanes qui ne peuvent pas aborder des textes irlandais, de se rendre compte du contenu de ce curieux morceau. M. Dottin en a rapproché d'autres textes irlandais relatifs au même sujet. La légende irlandaise nous représente Élie et Hénoch dans le Paradis terrestre; les âmes des justes voltigent autour d'eux pures et aériennes et Élie et Hénoch ne peuvent se consoler d'être alourdis par leur corps d'argile. Élie ouvre l'évangile, prêche aux âmes rassemblées autour de lui sur le jour du jugement, raconte les tourments que subiront les âmes et les fleuves de feu autour de Sion. Il décrit comment le Christ viendra peser le bien et le mal de chacun en présence de la troupe de démons et des neuf ordres des anges qui accueillent après le jugement les méchants et les bons. Chaque âme ayant à sa droite l'ange gardien, à sa gauche le démon gardien, verra ses fautes dévoilées. Les damnés, entraînés en enfer par le diable, pousseront un cri terrible; c'est un des trois cris du monde, les deux autres étant le cri des Israélites dans la mer Rouge et le cri des âmes qui échappent aux démons et des démons qui les poursuivent. Ensuite Élie et Hénoch iront combattre l'Antechrist à la fin du monde et seront tués par lui. L'Antechrist n'est autre que le diable sous forme humaine. Il naîtra d'un évêque et de la fille de celui-ci. Il fera tous les miracles du Christ, mais ne ressuscitera pas les morts; il aura trente-trois ans et demi comme le Christ, il portera son signe au front, tuera tous ceux qui ne croiront pas en lui, se fera passer pour le Fils de Dieu, mais il sera tué par l'archange Michel.

Pourquoi M. Dottin semble-t-il laisser de côté toute la littérature scientifique sur l'Antechrist postérieure au *De Antichristo* de Malvenda ou à la dissertation de dom Calmet? Sans vouloir diminuer en rien le mérite de ces doctes travaux, on ne saurait contester qu'ils ont été singulièrement complétés et enrichis par les recherches modernes. On regrettera aussi qu'il n'ait pas adopté le terme « Antichrist » au lieu de la fâcheuse dénomination traditionnelle « Antechrist ». Comment peut-on justifier cette traduction d'un fragment du Livre de Lismore : « car de tout ce que le Christ a fait de bien, il fera le contraire, lui, et c'est pour cela qu'il est appelé Antechrist, c'est-à-dire contraire au Christ »?

∴

— M. L. *Marillier* a inséré dans le recueil publié sous le titre *Entre Camarades* par la Société des anciens élèves de la Faculté des Lettres de l'Université de Paris, des *Notes sur la coutume, le tabou et l'obligation morale* qui repro-

duisent quelques-unes des idées exposées par lui dans un cours sur les Formes primitives de la morale, à l'École de Morale de la rue Danton (du 22 janvier au 5 avril 1900). Ces Notes portent sur les conditions dans lesquelles se forment, spécialement chez les non-civilisés, les coutumes avec le caractère d'obligation morale qu'elles revêtent. Le tabou n'est un impératif catégorique que dans la mesure où il est une coutume; il l'est au même titre et pour les mêmes raisons que les autres coutumes. « Il semble donc que ce soit faire fausse route que de vouloir rattacher à ces interdictions rituelles et à elles seules l'origine de toute moralité obligatoire et de rechercher dans quelque élément spécifique, qui se trouve impliqué en ces pratiques la notion par exemple du sacré, la forme primitive d'une éthique impérative et inconditionnelle ». M. Marillier cherche ensuite à montrer comment l'éthique, en se développant, nous affranchit des obligations qui s'imposent à nous de l'extérieur comme des ordres, en nous les rendant intelligibles et claires. Les maximes morales deviennent alors des conseils qu'il est beau, utile et raisonnable de suivre; « elles sollicitent la volonté au lieu de s'imposer à elle ».

Cette courte étude est bien propre à établir combien l'étude de l'évolution des idées morales peut contribuer à la saine intelligence des notions morales. L'éthique comme la psychologie ont beaucoup de profit à tirer de l'histoire des religions et des croyances morales.

⁂

La librairie Armand Colin (5, rue de Mézières) commence la publication d'un grand ouvrage de six volumes in-8°, en 96 livraisons de 32 pages : *Les Missions catholiques françaises au* XIX*e siècle*. Le P. J.-B. Piolet, jésuite, dirige cette œuvre à laquelle toutes les Sociétés de missions collaborent par l'organe de leurs membres les plus autorisés. L'introduction générale a été demandée à M. Eugène Lamy et la conclusion à M. Ferdinand Brunetière. Chaque mission, avant de raconter sa propre histoire, s'efforce de tracer une histoire vivante du milieu où elle s'est développée, de ses habitants avec leurs mœurs, leurs qualités, leurs défauts, leurs croyances. L'ouvrage est illustré avec beaucoup de soin. Les livraisons paraissent par semaine depuis le 15 janvier. Jusqu'au 30 avril 1901 la librairie Colin acceptera des souscriptions à l'ouvrage complet, au prix de 50 francs. Chaque volume séparément coûte 12 francs. Ce prix sera porté à 15 francs quand l'ouvrage sera terminé.

J. R.

⁂

M. F. Buisson vient de publier chez Fischbacher[1] les belles conférences qu'il a données le printemps dernier à l'Aula de l'Université de Genève. Son

1) *La Religion, la Morale et la Science : leur conflit dans l'Education contemporaine*, 1 vol. in-12 de VII-266 pages.

livre a un caractère essentiellement pratique et actuel et comme tel il est hors du cadre de la *Revue de l'Histoire des Religions*. Il convient cependant de relever ici la conception que l'éminent professeur se fait de la fonction de la religion et de son rôle futur, parce que cette conception, il la fonde essentiellement, sur l'image qu'il s'est formée de son évolution antérieure. Il semble qu'à ses yeux : 1° toutes les activités humaines aient revêtu à l'origine un caractère religieux, qui résultait de la vie à demi consciente et de l'universelle animation qu'attribuaient aux multiples objets qui constituent l'univers et aux êtres qui le peuplent les croyances qui régnaient durant l'enfance de l'humanité ; 2° que peu à peu le domaine propre de la religion se soit délimité et circonscrit et qu'un monde surnaturel se soit créé par opposition à la nature, où les constructions mythiques et les pratiques rituelles ont conquis une originalité et une signification qu'elles ne possédaient pas jusque-là, alors que la séparation ne s'était pas faite encore entre la science et plus tard la morale, d'une part, la théologie, la piété et le culte d'autre part ; 3° qu'avec les progrès de la civilisation le sentiment religieux perde graduellement les moyens d'expression qui lui sont propres et qui assurent à la religion son existence indépendante et son originalité, de telle sorte que dans l'avenir il en viendrait à ne plus se manifester que par la recherche du vrai, de la beauté et du bien et ne constituerait plus qu'une sorte d'émotion synthétique, engendrée par la coexistence dans une même âme de la pensée scientifique et des aspirations morales et esthétiques. Il nous paraît que cette évolution devrait être présentée d'une manière quelque peu différente. Le lien est moins intime qu'il ne paraît à l'origine entre l'art et la religion, la morale sociale en demeure tout à fait indépendante et si les connexions sont étroites entre la religion et la science, cela tient à l'état embryonnaire et confus où elles se trouvent toutes deux et à l'aspect mythologique que nécessairement, en raison de la structure de l'esprit des non-civilisés et des lois du langage, elles doivent revêtir l'une et l'autre. Dès le début, la religion, si entachée qu'elle soit encore de magie, a pour essence le désir d'entrer en communication, en contact personnel avec les dieux et plus tard de s'unir à eux. Ni la morale, ni l'art, ni la science ne peuvent procurer cette union mystique et tant que les hommes n'en seront pas venus à être convaincus, à tort ou à raison, de sa radicale impossibilité, il y aura place dans l'âme humaine pour le sentiment religieux en tant que sentiment original et distinct et aussi longtemps qu'il subsistera, il engendrera les organes qui seuls lui peuvent permettre de s'exprimer et en quelque sorte de se réaliser : des dogmes, des mythes, des symboles, des prières et des actes rituels. — La question d'ailleurs est de haute importance et nous comptons bien la traiter ici quelque jour avec les développements qu'elle comporte. Mais nous nous serions reprochés de ne pas signaler dès aujourd'hui le livre de M. Buisson à tous ceux que préoccupent les problèmes religieux et qui aiment les pensées probes et sincères, clairement et éloquemment exprimées.

L. M.

ANGLETERRE

Le Conseil de l'*Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, a décidé de faire paraître un compte-rendu mensuel des travaux les plus importants qui se rapportent à l'anthropologie physique, à l'ethnographie, à la psychologie ethnique, à la linguistique, aux formes primitives de la civilisation, de l'industrie et de l'art, et à l'histoire des institutions sociales et des idées religieuses et morales. Dans ce recueil, qui est publié sous le titre de *Man* et qui constituera annuellement un volume de 12 feuilles de 16 pages, la part sera faite très large à ces disciplines scientifiques, qui n'ont pas à leur service d'organes spéciaux, ou qui ne trouvent place que dans des recueils dont les fascicules paraissent tous les trois mois ou tous les six mois seulement.

Le prix de l'abonnement est pour les membres de l'Institut anthropologique de 7 fr. 50, pour les autres personnes de 12 fr. 50.

Man publiera : 1° des articles originaux et des notes sur les questions qui sont l'objet de controverses et de discussions (un espace considérable sera réservé aux enquêtes et à la correspondance); 2° des comptes-rendus des publications récentes et des résumés critiques des principales monographies parues dans les « Journaux » et les « Transactions » des Sociétés; 3° des comptes-rendus des séances des diverses sociétés savantes anglaises et étrangères; 4° des notices descriptives et critiques sur les acquisitions des principaux Musées ethnographiques et des principales collections particulières; 5° des bibliographies, aussi complètes que possible, avec de courts résumés critiques, des diverses branches des études anthropologiques.

Le nouveau périodique ne fait donc pas concurrence aux Journaux et Revues où paraissent à l'heure actuelle des mémoires de longue haleine : il a pour objet de tenir les travailleurs au courant de ce qui se fait dans les divers départements de ce vaste domaine de l'étude de l'homme et surtout de porter à leur croyance ces informations dans le plus court délai possible.

Les Sociétés qui n'ont pas de Bulletin mensuel pourraient ainsi donner un aperçu des travaux de leurs membres avant la publication *in extenso* des mémoires dans leurs Proceedings.

Il est bien entendu par conséquent que le *Journal of Anthropological Institute* continue à paraître dans les mêmes conditions que précédemment.

Voici les sommaires des deux premiers numéros de *Man* : rien ne saurait donner de l'objet de ce nouveau périodique une idée plus exacte.

N° I. *Articles originaux* : 1° N. W. Thomas, Sur une représentation picturale de la Roue de la vie au Japon (avec une planche); 2° H. Balfour. Sur un fragment de poterie étrusque à ornements guillochés; 3° J. Edge-Partington. Sur l'origine des figures de pierre et des tablettes gravées de l'île de Pâques; 4° H. Balfour, Pipes à fumer du Natal; 5° J. Rhys. Sur certaines sources en Irlande. *Comptes-rendus* : 1° Evans et Hogarth. Rapport sur les fouilles en

Crète; 2° A. Lang. The making of Religion; 3° N. W. Thomas. Sur la vente des insectes (*O mercado de grilles*); 4° Robinson. Nigeria; 5° Ch. Davies. La consanguinité comme facteur étiologique de la tuberculose; 6° R. C. Thompson. The Reports of the Magicians and Astrologers of Nineveh and Babylon; 7° J. Mac Carthy. Surveying and Exploring in Siam; 8° Rapports officiels sur les tribus de la frontière birmano-chinoise; 9° W. E. B. Du Bois. The Philadelphia Negro; 10° Isabel Eaton. Special Report on Domestic Service.

N° II. *Articles originaux* : 1° C. H. Read. Mobilier funéraire chinois; 2° O. M. Dalton. Note sur un spécimen de vannerie californienne; 3° A. L. Lewis. Sur les dégâts survenus récemment à Stonehenge; 4° S. Hartland. Sur certaines sources en Irlande; 5° S. Hartland. Sur la contribution fournie à la solution de quelques problèmes de religion primitive par le folk-lore de l'Afrique australe; 6° A. Keith. Sur la chiromancie. *Comptes-rendus* : 1° J. Rhys. The Welsh people; 2° Th. Bent et Mrs Bent. Southern Arabia; 3° K. Sethe. Sesostris; 4° A. H. Sayce. Babylonians and Assyrians, Life and customs; 5° J. G. R. Forlong. Short Studies in the Science of comparative religion, embracing all the Religions of Asia.

Nous ne saurions assez chaudement recommander *Man* à tous ceux qui s'intéressent au progrès des études anthropologiques et ethnographiques et en particulier à la science des religions.

∴

Trois nouveaux fascicules des *Popular Studies in Mythology, Romance and Folk-lore* : 1° E. S. Hartland. Mythology and Folktales; 2° A. Nutt. Cuchulainn, the Irish Achilles; 3° E. Vernon Arnold. The Rig-Veda, viennent de paraître. Nous consacrerons des notices à ces monographies dans une prochaine livraison.

L. M.

ALLEMAGNE

M. *Adolf Jacoby* a publié chez Trübner, à Strasbourg, *Ein neues Evangelienfragment* (55 p. in-8°, avec 4 pl. phototypiques; 4 marks) qui contient le texte et la traduction de fragments coptes conservés à la Bibliothèque de l'Université de Strasbourg. Le plus important de ces fragments est un morceau de plus de cent lignes dans lequel l'éditeur croit reconnaître une partie de l'Évangile égyptien. M. J.-B. Chabot qui mentionne cette édition dans la *Revue Critique*, suggère l'hypothèse assez vraisemblable que nous aurions ici des fragments d'une des nombreuses compositions qui renfermaient les entretiens de Jésus avec ses disciples sur le Mont des Oliviers après la résurrection. Ce genre de littérature se prêtait admirablement à l'enregistrement de toute espèce de doctrines gnostiques présentées comme une révélation d'ordre supérieur réservée par le Christ pour la période intermédiaire entre sa résurrection et son ascension.

ITALIE

Nous avons reçu la première livraison de la nouvelle revue des sciences religieuses dont nous avons annoncé la création dans une précédente Chronique (t. XLII, p. 334) : *Studi religiosi, rivista critica e storica promotrice della cultura religiosa in Italia* (Florence, Biblioteca scientifico-religiosa, Via Ricasoli, 21; Rome, Libreria Pontificia di F. Pustet, Piazza Fontana di Trevi, 81-85). La Revue paraîtra tous les deux mois en fascicules gr. in-8° d'environ 100 pages. Le prix de l'abonnement est de 10 francs pour l'Italie, 12 fr. 50 pour l'étranger.

La première livraison contient un article du très aimable et sympathique S. Minocchi sur les raisons pour lesquelles les études religieuses ont été si déplorablement négligées en Italie pendant le XIXe siècle; — la première partie d'une étude de M. U. Fracassini sur la Critique des évangiles au XIXe siècle; — un compte-rendu du Congrès scientifique international des catholiques tenu à Munich; — une étude de M. Palmieri : La tombe de la Sainte Vierge est-elle à Éphèse ou à Jérusalem? — et une Chronique. On nous promet dans les prochaines livraisons des articles de MM. Semeria sur les Paraboles de Jésus, Teloni sur la création et le paradis terrestre d'après la Bible et les textes babyloniens, Mercati sur la descente de Jésus aux enfers, Gabrielli sur la Religion de Tolstoï, Minocchi sur le Congrès international d'histoire des religions de Paris.

Les éditeurs ont soin de nous apprendre que leurs opinions seront toujours d'accord avec les doctrines de notre sainte mère l'Église. Voilà de quoi rassurer les timorés, mais de quoi inquiéter les historiens qui ne comprendront jamais que l'on puisse s'engager d'avance à ne jamais être amené par ses études à des conclusions différentes de celles d'une autorité extérieure. Quand donc serons-nous unanimes à penser qu'une étude historique ne peut avoir sa pleine valeur qu'à la condition d'être absolument libre?

Les *Studi religiosi* pourront néanmoins rendre des services en vulgarisant un certain nombre de résultats des études historiques qu'il n'est vraiment plus permis aujourd'hui d'ignorer, quoiqu'en matière religieuse l'ignorance jouisse de privilèges là même où il ne semblerait pas qu'on dût lui en accorder. Puisse donc le succès répondre à l'initiative courageuse de nos confrères italiens!

FINLANDE

M. *H. Franke* a publié dans le dernier volume des « Mémoires de la Société finno-ougrienne d'Helsingfors » une étude sur la religion tibétaine avant l'introduction du Bouddhisme : *Der Frühlingsmythus der Kesarsage*. C'est le texte tibétain, avec traduction, de la légende du héros Kesar (Skyegsar), dieu du printemps. M. Franke est missionnaire à Ladakh.

PORTUGAL

Conversão de um rei da India ao christianismo (Lisbonne, 1900) est la traduction portugaise, par M. E. Pereira, de la version éthiopienne d'une homélie grecque de Sévère, patriarche d'Antioche au VIe siècle. Il s'agit de la conversion du roi indien Kesanthos et du riche marchand Ketsôn opérée par un évêque byzantin. Il existe aussi des traductions copte et arabe de ce récit. L'identification des noms a donné lieu à d'intéressantes recherches, auxquelles M. Pereira ajoute des observations originales.

AMÉRIQUE

Le Dr *Charles Carroll Everett*, décédé à la fin de 1900, était aux États-Unis un des promoteurs les plus éclairés et les plus convaincus des études sur l'histoire des religions. Il était doyen de la Faculté de théologie de l'Université de Harvard, où il enseignait depuis 1869. Ses cours portaient surtout sur la philosophie religieuse, mais il avait l'habitude de consacrer aux grandes religions orientales une autre série de conférences qui étaient en connexion étroite avec le cours principal et où il s'attachait de préférence aux principes philosophiques de ces religions asiatiques plutôt qu'à leurs réalisations populaires. Il avait donné ce complément à son enseignement universitaire dès l'an 1872, à une époque où l'histoire des religions ne figurait encore que sur un bien petit nombre de programmes. On lui doit un livre de vulgarisation intitulé *Religions before christianity*, publié en 1883, qui a joui d'une réelle popularité même en dehors des États-Unis, puisqu'il a été traduit en hollandais pour servir aux élèves de l'enseignement secondaire. Le Dr Everett a surtout exercé de l'influence par son noble caractère. Nul n'a, mieux que lui, concilié une piété très élevée et très sincèrement chrétienne à une pleine reconnaissance des bienfaits moraux et religieux de la science moderne. Les très nombreux étudiants qui ont subi son action dans la grande université des États-Unis attestent l'impression profonde produite par son enseignement.

M. Everett était le membre le plus influent du Conseil de direction d'une revue excellente, la *New World*, qui vulgarisa depuis neuf ans aux États-Unis les études critiques en matière de théologie morale et historique. La dernière livraison, celle de décembre 1900, nous apporte la fâcheuse nouvelle que cette publication cessera de paraître. Il semble bien que sa disparition soit en partie la conséquence de la mort de l'homme qui en avait été l'un des plus zélés inspirateurs. Nous espérons que ce ne sera qu'une éclipse de courte durée et que les disciples et amis du regretté maître trouveront les moyens, soit de reprendre l'œuvre interrompue, soit de créer un nouvel organe qui puisse rendre des services du même genre.

*
* *

The Jewish Encyclopedia. Sous ce titre les éditeurs Funk et Wagnalls (30, Lafayette place, à New-York, et 44, Fleet street, Londres) mettent en souscription un Dictionnaire encyclopédique des Juifs et du Judaïsme, consacré à l'histoire, la religion, la littérature et aux mœurs du peuple juif. Cette publication, montée à grands frais, formera douze volumes in-4° avec environ 2.000 illustrations. Les noms des directeurs et principaux collaborateurs américains, parmi lesquels nous notons MM. Cyrus Adler, R. Gottheil, Morris Jastrow, H. Toy, etc., garantissent le caractère scientifique et l'esprit libéral de l'entreprise. Parmi les patrons étrangers nous remarquons la plupart des représentants autorisés des études juives, notamment nos collaborateurs MM. Hartwig Derenbourg, I. Goldziher, Israël Lévi, C. P. Tiele. Plus de trois cents spécialistes sont chargés des différents articles. L'impression, à en juger par la livraison-specimen que nous avons sous les yeux, est très soignée et les illustrations sont remarquables.

Le premier volume paraîtra incessamment. Le prix de souscription, pour ceux qui s'inscriront dès maintenant, est de 60 dollars, soit 5 par volume, à payer après publication de chaque volume; toutefois les éditeurs réduisent le prix de l'ouvrage entier à 50 dollars pour ceux qui se libèreront tout de suite. Les noms des souscripteurs seront publiés dans un appendice au premier volume.

Il n'est pas douteux que cette importante publication ne soit destinée à rendre de grands services, non pas seulement aux Juifs, mais plus encore aux historiens, moralistes et publicistes étrangers au Judaïsme qui ont souvent beaucoup de peine à se procurer des renseignements sur les Juifs et sur la longue et complexe histoire du Judaïsme, à partir de leur dispersion. La *Real-encyklopaedie für Bibel und Talmud* rend des services pour ce qui concerne le Judaïsme talmudique et l'Encyclopédie protestante de Hauck (nouvelle édition de Herzog et Plitt) restera la source la plus précieuse pour le Judaïsme biblique. Mais nulle part, jusqu'à présent, on ne pouvait se documenter facilement sur l'ensemble de l'histoire juive. Nous souhaitons que les bibliothèques notamment fassent bon accueil à l'Encyclopédie de Funk et Wagnalls.

*
* *

M. *Arthur Fairbanks* a publié dans l'*American Journal of philology* (vol. XXI n° 3) une étude très nourrie sur les *Dieux chthoniens dans la religion grecque*. Il constate que les renseignements fournis par les manuels sur ces divinités sont contradictoires. Il cherche d'abord quelle portée le terme « chthonien » a dans la littérature et dans le culte et aboutit à cette conclusion que quatre classes d'êtres sont mis en relations avec la terre : 1° les âmes des morts ; 2° ceux qui règnent sur les morts ; 3° des dieux agricoles ; 4° des héros. Ces quatre catégories présentent les caractères qui correspondent à leur nature, de telle sorte

qu'on ne peut parler d'un caractère spécifique des dieux chthoniens. Enfin il étudie la nature du culte qui leur est rendu et conclut également qu'il n'y a pas de type cultuel spécialement affecté à ce genre de divinités.

— Nous avons reçu la seconde livraison du XXe volume du *Journal of the American oriental Society* qui contient, entre autres articles, un mémoire de M. *Ch. C. Torrey* sur le Prototype égyptien du « Roi Jean et l'Abbé » et un autre du même auteur sur les Lettres de Siméon le Stylite, — une étude de M. *L. H. Mills* sur la personnification d'Asha (dans l'Avesta), — un travail de M. *Washburn Hopkins* à l'effet de montrer que les seules divinités qui puissent se conserver à travers les migrations des peuples sont celles du ciel, tandis que les autres disparaissent ou se modifient à mesure que changent ou disparaissent les phénomènes locaux qui leur ont donné naissance. — M. *Ch. C. Everett* s'occupe de la psychologie Vedanta et Sankhya ; — M. *Morris Jastrow* de l'étude historique des religions dans les universités et dans les collèges ; — M. *Crawford Toy* de la relation entre la magie et la religion.

On voit que la part faite, dans ce volume, à l'histoire des religions est considérable.

— Le Xe volume des *Harvard studies in classical philology* (Boston, Ginn) contient divers travaux intéressants relatifs à l'histoire religieuse : des « Notes on the symbolism of the apple in classical antiquity » de M. *B. O. Forster*, où il étudie le rôle de la pomme dans les attributs d'Aphrodite, de Dionysos et de la Terre, dans les coutumes des cérémonies nuptiales, etc., mais sans conclure à autre chose qu'à un rapprochement fortuit entre le culte d'Aphrodite et le symbole de la pomme ; — « The Attic Prometheus », par M. *C. B. Gulick*, sur les vv. 439 à 506 du *Prométhée* d'Eschyle ; — « A study of the Daphnis myth », par M. *H. W. Prescott* ; — The religious condition of the Greeks at the time of the New Comedy, par M. *J. B. Greenough*, mais en réalité il s'occupe au moins autant des comiques latins que des grecs.

J. R.

Le Gérant : Ernest Leroux.

LE DIEU DU SOL

DANS L'ANCIENNE RELIGION CHINOISE

Mémoire lu au Congrès International d'Histoire des Religions, dans la section des religions de l'Extrême-Orient, le 5 septembre 1900.

Dans les travaux déjà nombreux qui ont été publiés sur l'ancienne religion chinoise, il ne nous semble pas qu'on ait fait une place assez importante à la divinité connue sous le nom de dieu du sol 社. C'est cette lacune que nous nous proposons de combler.

I

Le dieu du sol était une divinité essentiellement locale. Au VIe et au Ve siècles avant notre ère, il y avait un dieu du sol pour chaque groupe de vingt-cinq familles[1]. Au jour initial du

1) *Se-ma Ts'ien*, trad. fr., tome IV, p. 75 (517 av. J.-C.) : « (Le duc de) *Ts'i* voulait lui donner un apanage de mille dieux du sol. » 齊欲以千社封之. Cf. *Tso tchoan*, 25e année du duc *Tchao*; Legge, *C. C.*, vol. V, p. 711, *a*. — De même, *Tso tchoan*, 15e année du duc *Ngai* (480 av. J.-C.); Legge, *C. C.*, vol. V, p. 843 : « Il lui donna par écrit cinq cents dieux du sol » 書社五百. — Les commentateurs expliquent que, dans ces phrases, chaque dieu du sol représente un groupe de vingt-cinq familles; ils s'appuient sur le texte du chapitre *Kiao t'e sing* du *Li ki* (Legge, *S. B. E.*, vol. XXVII, p. 425) dans lequel il est dit qu'il y avait un dieu du sol dans chaque canton 里; or le canton était formé par un ensemble de vingt-cinq familles.

cycle dans le second mois, le peuple recevait l'ordre de leur offrir des sacrifices[1] ; *Tch'en P'ing*, qui mourut en 178 avant J.-C., s'était fait une renommée de justice parce que, lors du sacrifice au dieu du sol dans le canton, il avait, étant découpeur, partagé la viande des victimes très également[2]. On voit donc qu'il y avait un dieu du sol dans chaque canton et que c'étaient des gens de toutes conditions qui lui faisaient les offrandes rituelles.

D'après le chapitre *Tsi fa* du *Li ki*[3], le roi avait un dieu du sol pour son peuple et un pour son usage personnel ; il en était de même des seigneurs féodaux ; enfin, au-dessous du rang de grand officier, tout groupe de familles avait un dieu du sol.

Les dieux du sol étant fort nombreux, chaque dynastie prétendait avoir le sien. Lorsque, dans les époques lointaines où toute chronologie cesse d'être possible, *T'ang* eut vaincu le dernier souverain de la dynastie *Hia*, il voulut changer son dieu du sol, mais ne put y parvenir ; on composa à cette occasion le chapitre, aujourd'hui perdu, du *Chou king* qui était intitulé « Le dieu du sol des *Hia*[4]. » Dans le pays de *Lou*, au VII[e] et au VI[e] siècles avant notre ère, on avait conservé, à côté du dieu du sol des *Tcheou*, celui de la dynastie éteinte des *Yn*[5].

1) *Li ki*, chap. *Yue ling* ; Legge, *S. B. E.*, vol. XXVII, p. 259.

2) *Ts'ien Han chou*, chap. XL, p. 5 v° : 里中社平爲宰分肉甚均.

3) Legge, *S. B. E.*, vol. XXVIII, p. 206.

4) Préface au *Chou king* ; Legge, *C. C.*, vol. III, p. 4. — Cf. l'anecdote romaine du dieu Terme que Tarquin le Superbe ne put déplacer.

5) *Tso tchoan*, 2e année du duc *Min* (660 av. J.-C.) ; Legge, *C. C.*, vol. V, p. 129 a : « Il aura sa place à droite du duc ; il se tiendra entre les deux dieux du sol » 間于兩社. — *Tso tchoan*, 6e année du duc *Ting* (504 av. J.-C.) ; Legge, *C. C.*, vol. V, p. 763 b : « *Yang Hou* fit prêter serment au duc et aux trois (familles issues du duc) *Hoan* auprès du dieu du sol des *Tcheou* ; il fit prêter serment aux gens du royaume auprès du dieu du sol de *Po*. » Le dieu du sol de *Po* était celui de la dynastie *Yn*.

Le dieu du sol était une divinité redoutable qui présidait aux châtiments et par suite à la guerre conçue comme la punition qu'on infligeait à un coupable. Lorsque, dans le XIe ou le XIIe siècle avant notre ère, le roi *Ou* eut triomphé de *Tcheou*, dernier souverain de la dynastie *Yn*, il se transporta en grande pompe auprès de l'autel du dieu du sol, le frotta du sang de la victime qui, par sa vertu vitale animait la divinité, et lui déclara quels avaient été les crimes du vaincu[1].

En 671 et en 549 avant J.-C., nous voyons deux princes du pays de *Ts'i* profiter de ce que le sacrifice au dieu du sol comportait un certain appareil guerrier pour passer en revue une armée considérable qui inspirait la crainte aux envoyés des seigneurs voisins[2].

A ce dieu terrible, on sacrifiait parfois des victimes humaines. En 640 avant J.-C., un duc de *Tchou* fit ainsi périr devant l'autel du dieu du sol un prince qui lui avait désobéi[3]; en 532, on immola un captif près de l'autel du dieu du sol à *Po*[4]. Dans ces deux cas, des sages condamnèrent cette pratique barbare, mais il est hors de doute qu'elle était conforme à l'esprit des anciens temps.

Le dieu du sol paraît avoir été figuré autrefois par une pièce de bois; sous la dynastie *Hia*, il aurait été fait en bois de pin; sous les *Yn*, en bois de cyprès; sous les *Tcheou*, en bois de châtaignier. Le nom même du châtaignier (*li*, 栗) rappelait que les hommes devaient craindre (慄) ce dieu vengeur. Cependant, dès le VIe siècle avant notre ère, cette tradition était tenue pour surannée et Confucius déclarait qu'il valait mieux n'en pas parler[5].

1) *Se-ma Ts'ien*; trad. fr., tome I, p. 235-236 et tome IV, p. 88.

2) *Tso tchoan*, 23e année du duc *Tchoang* (671 av. J.-C.) et 24e année du duc *Siang* (549 av. J.-C.); Legge, *C. C.*, vol. V, p. 105 *a* et *b* et p. 508 *a*. — Cf. *Kouo yu*, section *Lou yu*, chap. I, p. 2 r°.

3) *Tso tchoan*, 19e année du duc *Hi* (641 av. J.-C.); Legge, *C. C.*, vol. V, p. 176 *b* et 177 *a*.

4) *Tso tchoan*, 10e année du duc *Tchao* (532 av. J.-C.); Legge, *C. C.*, vol. V, p. 629 *b*.

5) *Luen yu*, chap. III, § 21; Legge, *C. C.*, vol. I, p. 26.

On attribuait au dieu du sol une certaine influence sur les phénomènes extraordinaires de la nature. Lorsqu'une éclipse de soleil se produisait, le Fils du Ciel faisait battre des tambours auprès du dieu du sol ; les seigneurs, qui n'osaient pas le traiter si rudement, se contentaient de lui offrir des pièces de soie pour se le rendre favorable[1]. Peut-être est-ce la participation que le dieu du sol était censé avoir dans les calamités physiques qui a conduit les Chinois à le considérer comme un dieu qui châtie les hommes.

II

A un autre point de vue cependant, le sol est un pouvoir bienfaisant qui supporte et nourrit tous les êtres. On l'honorera donc, non pas par crainte seulement, mais pour lui demander la fertilité au printemps et pour le remercier de ses dons en automne. Sous cet aspect, le dieu du sol est associé à une autre divinité, le dieu des moissons, avec lequel il est uni d'une manière indissoluble dans l'expression « les dieux du sol et des moissons » 社稷.

D'après une tradition qui nous a été conservée dans le *Tso tchoan*[2], la divinité à laquelle les souverains sacrifiaient sur l'autel du dieu du sol était le Prince Terre, *Heou t'ou* 后土 ; on nommait ainsi *Keou-long*, fils de *Kong-kong*[3] ; c'est vraisemblablement ce personnage que *T'ang* n'avait pas pu supprimer quand il avait voulu déplacer le dieu du sol des *Hia*.

1) *Tso tchoan*, 25e année du duc *Tchoang* (669 av. J.-C.) ; 16e année du duc *Wen* (612 av. J.-C.); 17e année du duc *Tchao* (525 av. J.-C.); Legge, *C. C.*, vol. V, p. 109 *a*, 271 *b*, 667 *a*.

2) *Tso tchoan*, 29e année du duc *Tchao* (513 av. J.-C.); Legge, *C. C.*, vol. V, p. 731 *b*. Ce texte parle des dieux des cinq éléments : *Keou-mang* préside au métal ; *Jou-cheou*, au bois ; *Hiuen-ming*, à l'eau ; *Tchou-yong*, au feu ; *Heou-t'ou*, à la terre. Mais, en même temps, *Heou-t'ou* est le dieu du sol et, à ce titre, il est associé au dieu des moissons.

3) Cf. *Li ki*, chap. *Tsi fa* ; Legge, *S. B. E.*, vol. XXVIII, p. 208.

Quant au dieu des moissons, c'était le Directeur de l'agriculture, *T'ien-tcheng* 田正, nom sous lequel on adorait *Tchou*, fils de *Lie-chan*, à l'époque de la première dynastie et dans les temps antérieurs ; à partir de la dynastie *Chang*, ce fut *K'i* ou *Heou-tsi*, ancêtre des *Tcheou*, qui lui fut substitué[1].

Comme on le voit par ce dernier exemple, les dieux du sol et des moissons pouvaient être changés ; ils n'étaient pas perpétuels[2]. Aussi lorsque *Kao-tsou* fonda la dynastie des *Han*, son premier soin fut-il, dès la seconde année de son règne (205 av. J.-C.), d'ordonner au peuple de supprimer les dieux du sol et des moissons des *Ts'in* et d'établir à leur place les dieux du sol et des moissons des *Han*[3].

Ces divinités étaient comme la personnification surnaturelle du territoire d'un souverain. D'innombrables expressions de la langue chinoise en font foi : régner, c'est « présider aux dieux du sol et des moissons[4] » ; un prince en fuite « ne veille plus aux dieux du sol et des moissons[5] » ; s'il reprend le pouvoir, « il s'acquitte de nouveau des sacrifices à ses dieux du sol et des moissons[6] » ; s'il rend le pays

1) Cf. *Ts'ien Han chou*, chap. xxv, *a*, p. 1 v° et 2 r° : « *T'ang* voulut déplacer le dieu du sol des *Hia*, mais ne le put pas ; on composa (l'écrit intitulé) « Le dieu du sol des *Hia* ». Il enleva du moins *Tchou*, fils de *Lie-chan*, et le remplaça par K'i (ancêtre) des *Tcheou*, à qui on sacrifia comme au dieu des moissons. »

2) *Tso tchoan*, 32e année du duc *Tchao* (510 av. J.-C.) ; Legge, *C. C.*, vol. V, p. 741 *b* : 社稷無常奉.

3) *Ts'ien Han chou*, chap. I, *a*, p. 10 r° : 令民除秦社稷立漢社稷.

4) 主社稷. Un prince est le 社稷之主. *Tso tchoan*, 3e année du duc *Yn*, 18e année du duc *Siang*, 7e et 13e années du duc *Tchao* et 1re année du duc *Ting* ; Legge, *C. C.*, vol. V, p. 13 *b*, 479 *a*, 619 *b*, 650 *a*, 745 *a*.

5) 不撫社稷, ou encore 失守社稷. *Tso tchoan*, 14e année du duc *Siang*, 20e année du duc *Tchao*, 4e année du duc *Ting* : Legge, *C. C.*, vol. V, p. 465 *b*, 682 *a*, 757 *b*.

6) 復奉其社稷. *Tso tchoan*, 11e année du duc *Yn* ; Legge, *C. C.*, vol. V, p. 33 *b*.

prospère, « il assure le calme aux dieux du sol et des moissons[1] » ; quand il agit pour le bien de l'état, il déclare qu'il « tient compte des dieux du sol et des moissons[2] » ; vient-il à subir un affront, « il a déshonoré ses dieux du sol et des moissons[3] » ; s'il recherche une alliance, il dit qu' « il ne peut à lui seul remplir ses devoirs envers les dieux du sol et des moissons[4] », et le souverain qui lui donne son appui « protège et rassure ses dieux du sol et des moissons[5]. » Un ministre loyal est « le protecteur des dieux du sol et des moissons[6] » ; un homme éminent est leur rempart[7]. Si « les dieux du sol et des moissons n'ont plus de sang (à boire et de viande) à manger[8] », c'est-à-dire si on ne leur offre plus de sacrifices, c'est que l'état est anéanti. A l'époque des premiers *Han*, lorsque le fondateur de la dynastie voulut ré-

1) 定社稷. *Tso tchoan*, 11[e] année du duc *Yn*; Legge, *C. C.*, vol. V, p. 33 *b*.

2) 以社稷之故. *Tso tchoan*, 25[e] année du duc *Tchao*; Legge, *C. C.*, vol. V, p. 711 *b*.

3) 辱社稷. *Tso tchoan*, 8[e] année du duc *Ting*; Legge, *C. C.*, vol. V, p. 769 *b*.

4) 不能獨任其社稷. *Tso tchoan*, 3[e] année du duc *Tchao*; Legge, *C. C.*, vol. V, p. 588 *b*.

5) 鎮撫其社稷. *Tso tchoan*, 3[e], 7[e] et 15[e] années du duc *Tchao*; Legge, *C. C.*, vol. V, p. 588 *b*, 616 *b*, 659 *b*.

6) 社稷之衛. *Tso tchoan*, 12[e] année du duc *Siuen*; Legge, *C. C.*, vol. V, p. 321 *b*.

7) 社稷之固. *Tso tchoan*, 21[e] année du duc *Siang*; Legge, *C. C.*, vol. V, p. 491 *a*.

8) 社稷實不血食. *Tso tchoan*, 7[e] année du duc *Tchoang*; Legge, *C. C.*, vol. V, p. 79 *b*. — Cf. *Ts'ien Han chou*, chap. 1, *b*, p. 2 v° : 使其社稷不得血食 « Il a fait que ses dieux du sol et des moissons n'eussent plus de sang (à boire et de viande) à manger », c'est-à-dire il a supprimé ce royaume.

compenser ses parents et ses serviteurs en leur conférant des fiefs, il leur « permit d'instituer des dieux du sol et des moissons[1]. »

III

Le dieu du sol et son acolyte le dieu des moissons ne représentent cependant pas à eux seuls tout l'état. Le royaume n'est pas constitué seulement par le sol national, il l'est aussi par les ancêtres morts qui continuent à veiller sur son sort ; la capitale est la ville dans laquelle se trouve le temple ancestral[2]. C'est donc l'union des dieux du sol et des moissons avec le temple ancestral qui sera l'image de la patrie. Un des morceaux les plus anciens du *Chou king*, la harangue à *Kan*, nous en fournit déjà un témoignage. Le roi, étant parti en guerre, avait emmené avec lui dans les « chars du respect[3] » le symbole matériel du dieu du sol et celui de l'ancêtre ; il se faisait ainsi accompagner par les deux forces primordiales qui soutenaient son autorité ; c'était au nom du dieu du sol, divinité juste et sévère qu'il punissait ; c'était au nom de l'ancêtre, divinité bienfaisante, qu'il récompensait ; il termine donc sa harangue en énonçant la formule rituelle : « Ceux qui observeront mes ordres, je les récompenserai devant l'ancêtre ; — ceux qui n'observeront pas mes ordres, je les mettrai à mort devant le dieu du sol[4]. » Ce texte, à cause de son antiquité même, est d'une

1) 使得立社稷. *Ts'ien Han chou*, chap. 1, *b*, p. 2 r°.

2) 凡邑有宗廟先君之主曰都. *Tso tchoan*, 28e année du duc *Tchoang*; Legge, *C. C.*, vol. V, p. 115 *a*.

3) 齊車. *Li ki*, chap. *Tseng tse wen*; Legge, *S. B. E.*, vol. XXVII, p. 324. Un passage du *Tso tchoan* (4e année du duc *Ting*; Legge, *C. C.*, vol. V, p. 754 *a*) atteste aussi que le prince, lorsqu'il se mettait en personne à la tête de ses troupes, emportait avec lui son dieu du sol.

4) 用命賞于祖.不用命戮于社. *Chou king*, chap. *Kan che*; Legge, *C. C.*, vol. III, p. 155; *Se-ma Ts'ien*, trad. fr., tome I, p. 165.

singulière importance ; dès l'aube encore obscure de la civilisation chinoise, nous voyons se dresser le dieu du sol et l'ancêtre comme les deux colonnes frustes et simples qui soutiennent tout l'édifice religieux.

Le même rôle de sévérité d'une part, de bonté de l'autre, est attribué au dieu du sol et à l'ancêtre dans une anecdote que nous raconte le *Tso tchoan* à la date de l'année 488 avant J.-C. Au moment où un royaume était près de périr par ses propres fautes, un homme eut un songe dans lequel il vit que la ruine de cette principauté allait être décidée par des personnages surnaturels réunis auprès du dieu du sol ; mais l'ancêtre de la dynastie intervint en sa faveur et obtint un sursis[1].

D'autres textes prouvent surabondamment l'influence prédominante de ces divinités dans les destinées de l'état. Sur le point de partir pour une expédition militaire, celui qui était à la tête des troupes se rendait dans le temple ancestral pour y recevoir l'ordre d'entrer en campagne, et auprès des dieux du sol et des moissons pour y prendre une portion de la viande crue offerte en sacrifice[2] ; par cette double démarche, il associait à son entreprise les deux pouvoirs tutélaires du royaume. — Un prince, dont la capitale vient

1) *Tso tchoan*, 7e année du duc *Ngai* ; Legge, *C. C.*, vol. V, p. 814 *b*.

2) 帥師者。受命於廟。受脤於社。. *Tso tchoan*, 2e année du duc *Min* (660 av. J.-C.) ; Legge, *C. C.*, vol. V, p. 130 *b*. — Le mot 脤 désignait la viande crue offerte au dieu du sol, par opposition au mot 膰 qui désignait la viande cuite présentée au temple ancestral. Dictionnaire *Chouo wen* : 膰＝宗廟火熟肉. Commentaire de *Kou-leang* au *Tch'oen-ts'ieou*, 14e année du duc *Ting* : 生曰脤。熟曰膰. — Cf. cet autre texte du *Tso tchoan*, 13e année du duc *Tch'eng* (578 av. J.-C.) ; Legge, *C. C.*, vol. V, p. 382 *a* : « Les grandes affaires de l'état sont les sacrifices (au temple ancestral) et (les sacrifices au dieu qui préside à) la guerre (c'est-à-dire au dieu du sol). Dans les sacrifices (au temple ancestral), on prend la viande cuite ; dans (les sacrifices au dieu qui préside à) la guerre, on reçoit la viande crue. Ce sont là les grands devoirs envers les dieux. »

d'être prise, attend ses vainqueurs en habits de deuil, tenant dans ses bras son dieu du sol et faisant présenter par un de ses hauts dignitaires les ustensiles du temple ancestral[1], il offre ainsi son pays tout entier au triomphateur ennemi. — Un grand incendie à *Song* est annoncé d'avance par une voix prophétique dans le temple ancestral et par un oiseau qui crie sur l'autel du dieu du sol[2], car c'est en ces deux endroits sacrés qu'il est des larmes pour les événements néfastes à la patrie, *sunt lacrymæ rerum.*

A la capitale, le palais du souverain avait à sa droite l'autel des dieux du sol et des moissons et à sa gauche le temple ancestral[3]; c'étaient comme ses deux soutiens impérissables. — Le prince devait présider aux dieux du sol et des moissons et assister aux sacrifices aux ancêtres[4]; s'il accomplissait ce double devoir, il s'acquittait bien de son métier de roi[5]. — Des ministres qui craignent pour leur pays en l'absence de son chef, disent: « Nous ne pouvons supporter l'idée de ce qui va arriver aux dieux du sol et des moissons et au temple ancestral[6]. » — A une époque plus récente, nous

1) *Tso tchoan*, 25e année du duc *Siang* (548 av. J.-C.); Legge, *C. C.*, vol. V, p. 515 *b*.

2) *Tso tchoan*, 30e année du duc *Siang* (543 av. J.-C.); Legge, *C. C.*, vol. V, p. 556 *b*.

3) *Li ki*, chap. *Tsi i*; Legge, *S. B. E.*, vol. XXVIII, p. 235 : 建國之神位。右社稷而左宗廟。

4) *Tso tchoan*, 7e année du duc *Tchao*; Legge, *C. C.*, vol. V, p. 619 *b* : 侯主社稷臨祭祀。

5) *Tso tchoan*, 27e année du duc *Tchao*; Legge, *C. C.*, vol. V, p. 722 *a* : 苟先君無廢祀。民人無廢主。社稷有奉。國家無傾。乃吾君也。« *Si les princes nos ancêtres ne manquent pas des sacrifices* (qui leur sont dus) et si le peuple ne manque pas d'un souverain, *si les dieux du sol et des moissons reçoivent les offrandes* (prescrites) et si l'état ne va pas à sa ruine, il est mon prince (celui qui veille à cela). »

6) 不忍社稷宗廟。*Tso tchoan*, 7e année du duc *Siang* (566 av. J.-C.); Legge, *C. C.*, vol. V, p. 432 *b*.

voyons, en 167 avant J.-C., l'empereur *Wen* rapporter la prospérité de son règne « à l'appui surnaturel que lui a prêté le temple ancestral et au bonheur que lui ont envoyé les dieux du sol et des moissons[1]. » En 117 avant J.-C., de hauts fonctionnaires représentent à l'empereur *Ou* que les anciens Fils du Ciel avaient l'habitude de créer des seigneurs « afin d'honorer leur temple ancestral et de raffermir leurs dieux de la terre et des moissons[2]. »

L'union des dieux du sol et des moissons avec le temple ancestral nous est encore attestée indirectement par les phrases très nombreuses dans lesquelles on trouve associés les fonctionnaires qui leur étaient respectivement affectés, le *tchou* 祝 et le *tsong* 宗. Le *tsong* était, comme son nom même l'indique, le préposé au temple ancestral; quant au *tchou*, ou prieur, sa fonction spéciale était de s'occuper des dieux du sol et des moissons; il devait toujours rester auprès d'eux et ne sortait du territoire de l'état que dans les grandes expéditions militaires où le prince emmenait avec lui ces divinités[3]. L'expression *tsong* et *tchou* ou *tchou* et *tsong*, qui est si fréquente dans les textes historiques[4], dé-

1) 賴宗廟之靈社稷之福. *Se-ma Ts'ien*, trad. fr., tome III, p. 454-455.

2) 所以尊宗廟重社稷也. *Se-ma Ts'ien*, chap. LX, p. 1 v°.

3) *Tso tchoan*, 4e année du duc *Ting* (506 av. J.-C.); Legge, *C. C.*, vol. V, p. 754 *b* : « D'ailleurs le prieur est un fonctionnaire attaché au service des dieux du sol et des moissons; tant que les dieux du sol et des moissons ne sont pas déplacés, le prieur ne sort pas du territoire; telle est la règle de ses fonctions officielles. Si le prince se met en marche avec son armée, on purifie le dieu du sol, on frotte de sang les tambours et le prieur suit (le prince) en les emportant avec lui; c'est dans ces occasions qu'il sort du territoire. »

4) *Tso tchoan*, 32e année du duc *Tchoang* (662 av. J.-C.); Legge, *C. C.*, vol. V, p. 120 *b* : Un être surnaturel étant descendu à *Sin*, le prince de *Kouo* charge son prieur 祝, *Yng*, son préposé au temple ancestral 宗, *K'iu*, et son clerc 史, *Yn*, de lui faire des offrandes. — *Tso tchoan*, 4e année du duc *Ting* (506 av. J.-C.); Legge, *C. C.*, vol. V, p. 754 *a* : Les ducs de *Lou* ont le droit d'avoir

note la simultanéité des cérémonies qu'on célébrait au temple ancestral et auprès des autels des dieux du sol et des moissons.

IV

Le dualisme primitif d'un élément naturiste, le dieu du sol et d'un élément animiste, l'ancêtre, que nous trouvons à la base de la religion chinoise, nous le découvrirons encore dans ces concepts du Ciel (*t'ien*, 天) et de l'Empereur d'en haut (上帝) qui ont déjà soulevé tant de controverses parmi les sinologues. Un texte fort curieux de *Se-ma Ts'ien* rapproche en effet le Ciel et le dieu des moissons, tandis qu'il met en relations l'Empereur d'en haut avec l'ancêtre. Le duc de *Tcheou*, lisons-nous, « fit le sacrifice *kiao* à *Heou-tsi* pour l'associer au Ciel et le sacrifice ancestral au roi *Wen* dans le *Ming-t'ang* pour l'associer à l'Empereur d'en haut[1]. » Ceci

des prieurs 祝, des préposés au temple ancestral 宗, des devins 卜, des clercs 史. — *Tso tchoan*, 17e année du duc *Tch'eng* et 25e année du duc *Tchao*; Legge, *C. C.*, vol. V, p. 403 *a* et 711 *b* : En 574 et en 517 avant J.-C., le même cas se présente d'un grand dignitaire qui fait demander aux dieux par son prieur et son préposé au temple ancestral 祝宗 que la faveur de mourir lui soit accordée. — *Tso tchoan*, 14e année du duc *Siang* (559 av. J.-C.); Legge, *C. C.*, vol. V, p. 465 *b* : Un duc en fuite fait annoncer aux dieux par son prieur et son préposé au temple ancestral 祝宗 (par inadvertance, Legge traduit « the director of prayers ») qu'il a dû s'enfuir et qu'il est innocent. — *Tso tchoan*, 14e année du duc *Ngai* (482 av. J.-C.); Legge, *C. C.*, vol. V, p. 832 *b* : « Le prieur et le préposé au temple ancestral 祝宗 diront..... » — *Se-ma Ts'ien*, trad. fr. tome I, p. 238 (texte très ancien tiré du *Tcheou chou*) : « (Le roi *Ou*) ordonna au préposé au temple ancestral et au prieur de faire dans le camp des offrandes et un sacrifice d'actions de grâces aux ancêtres morts; » 命宗祝享祠于軍.

1) *Se-ma Ts'ien*, trad. fr., tome III, p. 419 : 郊祀后稷以配天, 宗祀文王於明堂以配上帝. Ce texte se retrouve dans

ne prouve-t-il pas péremptoirement que l'Empereur d'en haut et le Ciel sont distincts, puisque l'un est mis en rapport avec le dieu des moissons, *Heou-tsi*, et l'autre avec l'ancêtre par excellence, le roi *Wen*?

Le *Che king* confirme d'ailleurs que *Heou-tsi* était associé au Ciel[1], tandis qu'il nous montre « le roi *Wen* montant et descendant à la gauche et à la droite de l'Empereur (d'en haut)[2] ».

Le Ciel et le dieu des moissons, l'Empereur d'en haut et l'ancêtre ont donc respectivement quelque analogie. Le Ciel, comme le dieu des moissons, préside aux phénomènes de la nature ; l'Empereur d'en haut, comme l'ancêtre, préside aux choses humaines.

Dans plusieurs textes historiques, le caractère anthropomorphique de l'Empereur d'en haut est très apparent ; ce sont des récits de songes dans lesquels l'homme croit avoir été mis en relations directes avec la divinité et trahit par conséquent l'idée qu'il s'en fait. En 659 avant J.-C., le duc *Mou*, de *Ts'in*, reste cinq jours dans un état comateux ; à son réveil, il dit qu'il a vu l'Empereur d'en haut et qu'il a reçu de lui l'ordre de châtier le pays de *Tsin*[3]. — Vers l'an 500 avant J.-C., la même aventure arrive à *Tchao Kien-tse*, qui exerçait l'autorité suprême dans le pays de *Tsin* ; quand il sort de sa léthargie qui avait duré sept jours, il raconte qu'il a été dans la demeure de l'Empereur (d'en haut) et qu'il s'y est beaucoup plu ; un léopard avait voulu l'étreindre ; sur

le *Hiao king* ou classique de la Piété filiale. Legge n'a pas manqué de le signaler à l'attention du lecteur (*S. B. E.*, vol. III, p. 478, note) et il se demande : « Since « Heaven » and « God » have the same reference, why are they used here as if there were some opposition between them? » La réponse qu'il donne, d'après un commentateur chinois, n'est guère satisfaisante.

1) 思文后稷 克配彼天. *Che king*, section *Tcheou sung*, 1re décade, ode 10; Legge, *C. C.*, vol. IV, p. 580.

2) 文王陟降 在帝左石. *Che king*, section *Ta ya*, 1re décade, ode 1 ; Legge, *C. C.*, vol. IV, p. 428.

3) *Se-ma Ts'ien*, trad. fr., tome III, p. 423.

l'ordre de l'Empereur, il l'avait tué ; il avait aussi frappé à mort un ours qui marchait contre lui et l'Empereur s'en était montré fort content ; enfin l'Empereur lui avait révélé les événements qui devaient avoir lieu dans son pays[1]. — En 649 avant J.-C., un revenant apparaît sur la terre pour annoncer qu'il a demandé à l'Empereur d'en haut, et obtenu de lui, la destruction de l'état de *Tsin*[2]. — Dans un récit de l'année 541 avant J.-C., nous lisons que, lorsque *I-kiang*, femme du roi *Ou*, était enceinte de *T'ai-chou*, elle rêva que l'Empereur (d'en haut) décernait un nom à son futur enfant et lui promettait un royaume[3].

On peut rapprocher de ces textes une ode du *Che king* qui paraît être fort ancienne et remonter aux premiers temps de la dynastie *Tcheou* ; elle célèbre la naissance merveilleuse de *Heou-tsi* que sa mère, *Kiang-yuen*, conçut en marchant sur la trace laissée par l'orteil de l'Empereur (d'en haut)[4]. Ce détail matériel a fort scandalisé les commentateurs lorsque la réflexion philosophique eut épuré en Chine l'idée de la divinité ; l'historien y voit au contraire un souvenir précieux de l'ancienne croyance en un Empereur d'en haut qui n'était qu'un homme divinisé.

Le Ciel n'apparaît jamais sous un tel aspect ; comme toutes les forces de la nature, c'est une puissance mystérieuse et sombre qui n'a pas de forme précise. Si l'on remonte aux origines, le Ciel souverain et l'Empereur d'en haut ne sont pas des termes interchangeables : ce sont deux divinités qui ont leurs attributs distincts.

L'expression *Hao t'ien chang ti*, 昊天上帝, renferme donc une dualité ; elle signifie « le Ciel auguste et l'Empereur d'en haut », et non, comme le traduit Legge : « Dieu demeurant dans les grands cieux. » Cette opinion se trouve confir-

1) *Se-ma Ts'ien*, chap. XLIII, p. 3 v° et chap. CV, p. 1 r°.
2) *Tso tchoan*, 10e année du duc *Hi* ; Legge, *C. C.*, vol. V, p. 157 *a*.
3) *Tso tchoan*, 1re année du duc *Tchao* ; Legge, *C. C.*, vol. V, p. 580 *a*.
4) *Che king*, section *Ta ya*, 2e décade, ode 1 ; Legge, *C. C.*, vol. IV, p. 465.

mée par une ode du *Che king* qui date du IX[e] ou du VIII[e] siècle avant notre ère[1]; dans une strophe on lit les vers suivants :

群公先正　則不我助
父母先祖　胡寧忍予

« Les nombreux princes et les ministres de l'antiquité ne me donnent aucun secours; ô mes parents et mes ancêtres, comment pouvez-vous supporter de nous voir dans cet état? »

La strophe suivante se termine ainsi :

群公先正　則我不聞
昊天上帝　寧俾我遯

« Les nombreux princes et les ministres de l'antiquité ne m'écoutent pas ; ô Ciel auguste et Empereur d'en haut, il vaudrait mieux me laisser me retirer. »

Dans ces phrases où le parallélisme est évident, l'expression « les nombreux princes et les ministres de l'antiquité » est symétrique de l'expression « mes parents et mes ancêtres »; par conséquent, dans la seconde strophe, le terme correspondant *hao t'ien chang ti* doit nécessairement renfermer une dualité « le Ciel auguste et l'Empereur d'en haut. »

Il faut reconnaître maintenant que les Chinois n'ont pas tardé à perdre la conscience nette de cette dualité; à force d'invoquer simultanément le Ciel et l'Empereur, ils en sont venus à les confondre et l'expression *hoang* (ou *hao*) *t'ien chang ti* a fini par former un tout indivisible. Mais la critique historique permet de voir que l'unité est ici toute factice. *Hoang-t'ien* (le Ciel souverain) et *Chang-ti* (l'Empereur d'en haut), ce sont deux termes en apposition qui vont de compagnie comme *cho tsi* (les dieux du sol et des moissons) et *tsong miao* (le temple ancestral), mais qui ont en réalité des caractères fort différents. *Hoang-t'ien chang-ti*, c'est le Janus à

1) *Che king*, section *Ta ya*, 3e décade, ode 4; Legge, *C. C.*, vol. IV, pp. 531-532.

double visage qui se trouve au faîte des religions aryennes; c'est, dans les Védas, Dyaus et c'est Varuna que la Grèce prend l'un pour l'autre, au point que Ζεύς est Varuna, tandis que Dyaus devient Οὐρανός; c'est, à Rome, Jupiter, *Jus-piter*, le père des hommes et des dieux, qui conserve encore dans les attributs naturistes de *Jus* quelques-uns de ceux de l'antique Dyaus; c'est le Ciel et c'est le Père [1].

IV

Si le progrès de la pensée occidentale a fait prédominer l'élément animiste sur l'élément naturiste et si la divinité suprême est devenue le Père par excellence alors que les cieux n'étaient plus conçus que comme sa demeure, c'est une évolution inverse à laquelle nous assistons en Chine. Tandis que, dans les odes du *Che king*, l'Empereur d'en haut est un dieu si moral et si bon que de nombreux missionnaires chrétiens n'ont pas hésité à l'identifier avec le Dieu de la Bible, les textes moins anciens nous montrent au contraire le Ciel prenant une place de plus en plus grande au détriment de l'Empereur d'en haut qui finit par perdre toute personnalité. Dans cette transformation du mythe, le dieu du sol joue un rôle qu'il importe de préciser.

A côté de l'expression *cho-tsi tsong-miao*, 社稷宗廟, qui unit les dieux du sol et des moissons au temple ancestral, la littérature chinoise présente souvent l'expression *kiao cho*, 郊社, qui met en relations les offrandes au dieu du sol (*cho*) avec la cérémonie qu'on célèbre dans la banlieue de la ville (*kiao*). Dans le texte de *Se-ma Ts'ien* que nous avons déjà cité, nous avons vu que le duc de *Tcheou* fit le sacrifice *kiao* à *Heou-tsi* pour l'associer au Ciel; le sacrifice *kiao* s'adressait donc au Ciel dont *Heou-tsi*, le dieu des moissons, n'était que l'associé.

Un chapitre du *Chou king* qui paraît remonter au début

1) Cf. Darmesteter, *Le dieu suprême des Aryens*, dans *Essais orientaux*.

de la dynastie *Tcheou*, atteste l'antiquité des sacrifices *kiao* et *cho*. « Trois jours plus tard, lisons-nous dans le *Chao kao*, au jour *ting-se*, le duc de *Tcheou* offrit en victimes deux bœufs dans la banlieue (*kiao*); le lendemain, au jour *ou-ou*, il sacrifia au dieu du sol (*cho*) dans la nouvelle ville un bœuf, un mouton et un porc[1]. »

Ce texte a donné lieu à deux interprétations différentes. En effet, à partir de l'époque des *Han*, le sacrifice dans la banlieue (*kiao*) est double ; dans la banlieue du Sud, il est célébré en l'honneur du Ciel ; dans la banlieue du Nord, en l'honneur de la Terre. Certains exégètes ont donc voulu voir dans les deux bœufs la double offrande faite d'une part au Ciel, d'autre part à la Terre. Dans cette explication, le sacrifice au dieu du sol ne se confondrait pas avec le sacrifice à la Terre. Mais d'autres commentateurs ont fait remarquer, avec raison à mon avis, que, lors de la cérémonie dans la banlieue, on ne s'adressait primitivement qu'au Ciel ; c'est le sacrifice au dieu du sol qui, dans le texte du *Chao kao*, correspond au sacrifice à la Terre. La difficulté reste de savoir pourquoi on mentionne deux bœufs pour le sacrifice *kiao*, alors qu'on n'offrait au Ciel qu'une seule victime. Un critique européen serait disposé à admettre une faute de texte et à lire *un* au lieu de *deux*. Les Chinois qui n'ont pas de telles hardiesses lorsqu'il s'agit de ces écrits vénérés, tentent une explication en disant que les deux bœufs étaient sacrifiés l'un au Ciel, l'autre à *Heou-tsi* qui lui était associé.

Quoi qu'il en soit, c'est le chapitre *Kiao t'o cheng* du *Li ki* qui expose la doctrine orthodoxe relative aux sacrifices *kiao* et *cho*. Au sacrifice *kiao*, en l'honneur du Ciel, on offrait un bœuf, victime unique ; aux dieux du sol et des moissons, on présentait le groupe de trois victimes formé par les trois ani-

1) 越三日丁巳。用牲于郊。牛二，越翼日戊午。乃社于新邑牛一。羊一。豕一。 *Chou king*, chap. *Chao kao*; Legge, *C. C.*, vol. III, p. 423.

maux domestiques par excellence, le bœuf, le mouton et le porc[1], les τριττύα de la Grèce, les *suovetaurilia* de Rome.

Dans les sacrifices *kiao* et *cho*, le dieu céleste était opposé à un dieu terrestre. Ce dieu terrestre ne tarde pas à sortir des étroites limites où il était enfermé quand il n'était qu'un dieu du sol local; étant le corrélatif du Ciel, il devient aussi vaste que lui; il finit par englober dans son vaste sein la terre tout entière. On se rappelle[2] que le dieu du sol royal s'appelait *Heou-t'ou*, le prince Terre, et qu'il est d'abord identifié avec un personnage masculin, *Keou-long*, fils de *Kong-kong*. Or nous voyons cet ancien dieu du sol se transformer graduellement en une divinité féminine qui n'est autre que la Terre elle-même. Dès l'année 645 avant J.-C., on prend à témoin le Ciel majestueux et la Terre souveraine : « Votre Altesse marche sur la Terre souveraine (*Heou-t'ou*) et a au-dessus d'elle le Ciel majestueux (*Hoang-t'ien*). Le Ciel majestueux et la Terre souveraine ont entendu vos paroles[3]. » Un peu plus loin, le prince, qui a prêté ce serment, dit : « Le Ciel et la Terre me tiennent engagé[4]. » *Heou-t'ou* est ici le synonyme de *ti* « la Terre » opposée à *t'ien* « le Ciel. »

Dans les dix-neuf hymnes qui furent composés sous le règne de l'empereur *Ou* (140-87 av. J.-C.) pour être chantés lors des sacrifices dans la banlieue (*kiao*), le second est consacré à la Terre comme le premier l'était au Ciel; on y invoque « la Souveraine Terre (*Heou-t'ou*) qui est l'opulente mère[5]. »

Heou-t'ou n'est donc plus le petit dieu d'un territoire borné;

1) 郊特牲。而社稷大牢. Legge, *S. B. E.*, vol. XXVII, p. 416.
2) Cf. p. 128, ligne 20.
3) 君履后土。而戴皇天。皇天后土。實聞君之言. *Tso tchoan*, 15e année du duc *Hi*; Legge, *C. C.*, vol. V, p. 168 a.
4) 天地以要我. *Ibid.*
5) 后土富媪. *Ts'ien Han chou*, chap. XXII, p. 8 v°; cf. *Se-ma Ts'ien*, trad. fr., tome III, p. 614.

il est devenu la grande mère de tous les êtres ; il est la Terre divinisée. Autrefois, comme le prouvent deux odes du *Che king*, lorsqu'on sacrifiait au dieu du sol, on faisait en même temps des offrandes aux dieux des quatre points cardinaux[1], car le dieu du sol n'étendait pas au loin son pouvoir. Mais, lorsqu'en 113 avant J.-C., on réglementa le sacrifice à la Souveraine Terre, on éleva cinq autels[2] correspondant aux quatre points cardinaux et au centre et symbolisant l'étendue infinie de la déesse. De même, en 117 avant J.-C., l'investiture fut conférée à des seigneurs de la manière suivante : sur l'autel de la divinité du sol impérial se trouvaient des terres de cinq couleurs correspondant aux quatre points cardinaux et au centre ; on prenait une motte de terre de la couleur appropriée à la situation du territoire érigé en fief ; le nouveau roi la recevait et en faisait son dieu du sol[3]. La divinité du sol impérial renfermait donc en elle toutes les puissances de la terre, elle était la Terre personnifiée.

Cette transformation du dieu terrestre entraîna celle du dieu céleste. Dans le sacrifice *kiao*, le *T'ien* et le *Chang-ti* ne tardèrent pas à être assimilés l'un à l'autre[4] ; mais il est facile de s'apercevoir qu'ici les attributs naturels du Ciel l'emportent toujours davantage sur les attributs moraux de l'Empereur d'en haut. Bien plus, sous l'influence de la doctrine des cinq éléments, la personnalité du *Chang-ti* se trouve

1) 以社以方. *Che king*, *Siao ya*, 6e décade, ode 7. — 方社不莫. *Che king*, *Ta ya*, 3e décade, ode 4. Legge, *C. C.*, vol. IV, p. 377 et p. 532.

2) *Se-ma Ts'ien*, trad. fr., tome III, p. 475.

3) *Se-ma Ts'ien*, chap. LX, et les additions de *Tch'ou Chao-suen* à ce chapitre.

4) Le chapitre *kiao* était proprement le sacrifice au Ciel, comme le prouve le texte de *Se-ma Ts'ien*, (cf. p. 135, n. 1) qui l'oppose au sacrifice offert dans le *Ming t'ang* à l'Empereur d'en haut. Mais, si nous retrouvons quelques vestiges de l'ancienne distinction entre le Ciel et l'Empereur d'en haut, il n'en est pas moins certain que ces deux divinités ont été très promptement confondues l'une avec l'autre. Les textes disent donc indifféremment que le sacrifice *kiao* s'adresse au Ciel ou qu'il s'adresse à l'Empereur d'en haut ; cf. le chapitre *kiao t'e cheng* du *Li ki*.

subdivisée en cinq divinités secondaires[1]; les cinq Empereurs d'en haut de l'époque des *Han* remplacent l'Empereur unique de l'antiquité; comme la Terre comprend en elle les quatre points cardinaux et le centre, de même le Ciel renferme cinq régions à chacune desquelles préside un Empereur d'en haut; ces Empereurs d'en haut ne sont que des gardiens de l'espace céleste; leur rôle est tout physique; leur personnalité même n'est qu'illusoire et ils sont subordonnés à l'entité suprême qui les contient tous, le Ciel. Ainsi le dualisme naturiste du Ciel et de la Terre devient l'objet du culte suprême de l'état. Quand *Se-ma Ts'ien* parle de la religion, il appelle ce chapitre le « traité sur les sacrifices *fong* et *chan* [2] » parce que le sacrifice *fong* au Ciel et le sacrifice *chan* à la Terre lui paraissent dominer toutes les autres manifestations religieuses. La même idée se retrouve dans le chapitre de l'histoire des *Han* antérieurs qui est intitulé « traité sur les sacrifices *kiao*[3] », car les deux sacrifices *kiao*, l'un dans la banlieue du Sud, l'autre dans la banlieue du Nord, sont les sacrifices suprêmes au Ciel et à la Terre. Enfin, dans l'encyclo-

1) Dans l'état de *Ts'in* 秦, qui était autrefois un état non chinois, le sacrifice *kiao* fut célébré dès l'année 756 avant J.-C., en l'honneur de l'Empereur blanc qui était une divinité céleste, d'ordre naturiste (*Se-ma Ts'ien*, trad. fr., tome III, p. 420); c'est grâce à l'influence de plus en plus grande prise par le royaume de *Ts'in* dans les affaires chinoises que s'élabore l'évolution qui devait substituer à l'Empereur d'en haut, dieu unique, personnel et moral, quatre Empereurs d'en haut, divinités du ciel physique (les Empereurs d'en haut des quatre lieux saints de *Yong*; *Se-ma Ts'ien*, trad. fr., tome III, p. 445). Les *Han*, qui héritèrent de l'empire de *Ts'in*, systématisèrent cette pluralité de dieux en ajoutant un cinquième Empereur d'en haut (*Se-ma Ts'ien*, trad. fr., tome III, p. 449) qui permit de rattacher cette doctrine religieuse à la théorie des cinq éléments.

2) 封禪書.

3) 郊祀志. Le dictionnaire de *K'ang-hi* définit le mot 郊 de la manière suivante : « Au solstice d'hiver, on sacrifie au Ciel dans la banlieue (*kiao*) méridionale; au solstice d'été, on sacrifie à la Terre dans la banlieue (*kiao*) septentrionale; c'est donc pourquoi les sacrifices au Ciel et à la Terre sont appelés *kiao* 故謂祀天地爲郊. »

pédie de *Ma Toan-lin*, les chapitres sur « le sacrifice *kiao* et le sacrifice au dieu du sol[1] » ont conservé dans leur titre même le souvenir que le sacrifice dans la banlieue (*kiao*) ne s'adressait primitivement qu'au Ciel, tandis que le sacrifice au dieu du sol est celui dont est issu le sacrifice à la Terre. Ces trois titres différents ont un seul et même sens.

V

En résumé, le dieu du sol nous est apparu comme formant l'un des deux termes dans deux couples distincts qui sont : d'une part, le dieu du sol (ou les dieux du sol et des moissons) et l'ancêtre (ou le temple ancestral), *cho-tsi tsong-miao* ; d'autre part, le Ciel ou l'Empereur d'en haut, et le dieu du sol, *kiao cho*. Le premier de ces couples est le plus ancien et le plus universel ; il n'est pas de principauté qui ne fonde son existence sur ses ancêtres et sur son dieu du sol, et cela est vrai dès les temps les plus reculés auxquels nous puissions remonter dans l'histoire chinoise, dès cette harangue à *Kan* qui paraît bien nous reporter à une époque antérieure au premier millénaire avant notre ère. Au contraire, le sacrifice au dieu du sol n'est accouplé au sacrifice au Ciel qu'à partir de la dy-

1) 郊社. *Wen hien t'ong k'ao*, chap. LXVIII et suiv.

Il ne me semble pas qu'il y ait lieu de faire état du texte du *Tchong yong* dans lequel il est dit que « le sacrifice *kiao* et le sacrifice *cho* sont ce par quoi on honore l'Empereur d'en haut » 郊社之禮所以事上帝也. Prise au pied de la lettre, cette phrase donnerait à entendre que l'auteur du *Tchong yong* aurait considéré le sacrifice au dieu céleste et le sacrifice au dieu terrestre comme les manifestations d'un culte suprême adressé à l'Empereur d'en haut. Mais cette conception d'un dieu unique, maître du ciel et de la terre, est entièrement étrangère aux idées chinoises antiques ; je suis de l'avis de *Tcheng K'ang-tch'eng* et de *Tchou Hi* qui soutiennent que, après les mots 上帝, il faut ajouter les mots 后土 ; avec cette addition, le texte devient intelligible : « Le sacrifice *kiao* (au dieu céleste) et le sacrifice *cho* (au dieu terrestre) sont ce par quoi on honore *Chang-ti* (l'Empereur d'en haut) et *Heou-t'ou* (la souveraine Terre) ». Cf. Legge, *C. C.*, vol. I, p. 268.

nastie des *Tcheou*, à l'usage spécial des souverains de cette dynastie qui n'ont consenti à partager ce privilège qu'avec les seuls princes de *Lou*.

Entre ces deux couples différents par leur âge et par leur extension, il semble qu'on puisse établir un rapport de filiation et que le second ne soit que le dérivé du premier. Dans le sacrifice *kiao*, on confondait en une même divinité le Ciel et l'Empereur d'en haut, celui-ci ayant autrefois tous les caractères d'un homme, d'un ancêtre ; au début, le sacrifice au Ciel n'était donc que le sacrifice du roi, Fils du Ciel, à son ancêtre suprême ; ce sacrifice était l'apanage de la maison royale parce que le roi seul avait le droit de se dire Fils du Ciel, mais au fond ce n'était qu'un hommage à l'ancêtre conçu sous une forme particulière ; le sacrifice au Ciel et au dieu du sol n'était donc pas différent spécifiquement du sacrifice à l'ancêtre et au dieu du sol qui était pratiqué par tous les seigneurs.

Mais, avec les progrès du pouvoir royal, ce culte spécial prend peu à peu une importance prédominante ; la religion évolue parallèlement à la politique ; le dieu du sol royal, qui n'était d'abord que le premier entre les innombrables dieux du sol, étend par degrés son domaine et finit par symboliser le territoire entier de l'empire ; c'est ainsi qu'un dieu du sol local, *Heou-t'ou*, se transforme et devient la Souveraine Terre. D'une manière analogue, le dieu du Ciel perd de plus en plus les qualités anthropomorphiques qui permettaient de le considérer comme un Empereur d'en haut, ancêtre lointain des souverains d'ici-bas ; il s'élargit à l'égal de la voûte azurée ; il se confond avec le Ciel. Le Ciel et l'Empereur d'en haut, qui étaient vraisemblablement autrefois des divinités distinctes, se sont combinés l'un avec l'autre, et, dans cette union mal assortie, les attributs du Ciel ont empiété toujours davantage sur ceux de l'Empereur d'en haut. Le Ciel majestueux et la Souveraine Terre, tels sont en fin de compte les deux objets du culte royal, puis impérial ; un dualisme naturiste qui embrasse tout l'univers s'affirme ainsi au mo-

ment où le Souverain lui-même se prétend le maître du monde.

Cependant, à côté de ces divinités colossales qui éclipsent toutes les autres par leur éclat, continuent à subsister les antiques dieux du sol et des moissons et le temple ancestral[1], témoins des croyances les plus invétérées de la race. Ils représentent les sentiments primitifs du laboureur chinois qui, dans sa rude tâche journalière, comptait sur l'appui surnaturel que pouvaient lui prêter ses ancêtres, comme un enfant se confie en son père, et qui implorait la clémence du sol natal pour que des cataclysmes imprévus ne vinssent pas ruiner l'espoir de ses jeunes moissons. Ce culte local et familial est le substratum le plus profond de la pensée religieuse en Chine : rien n'est plus près des origines que le dieu du sol et le temple ancestral.

Ed. Chavannes.

1) Sous la dynastie actuelle, tous les événements importants qui concernent la famille impériale sont annoncés au Ciel, à la Terre, au temple ancestral et aux dieux du sol et des moissons 天地太廟社稷 (cf. *Gazette de Péking*, traduction anglaise, 1872, p. 123; *Hoang tch'ao wen hien t'ong k'ao*, chap. cxxvi, p. 16 r°; *Hoang tch'ao t'ong tche*, chap. xliii, p. 10 v°, etc.). On voit là réunis les deux couples *kiao cho* et *cho tsi tsong miao* parce que la famille impériale se rattache, d'une part, en tant qu'impériale, au Ciel et à la Terre, et d'autre part, en tant que famille, à ses ancêtres et à ses dieux locaux.

COUP D'ŒIL

SUR L'HISTOIRE DU BOUDDHISME AU JAPON

AU POINT DE VUE DE LA PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE

Mémoire lu en séance de section au Congrès International d'Histoire des Religions, le 5 septembre 1900.

L'histoire du Bouddhisme au Japon date de l'an 552 après J.-C. Elle comprend donc une période de 1349 ans.

L'étude de l'histoire des doctrines et des temples bouddhistes est très étendue, et est très intéressante pour ceux qui s'occupent de l'étude des religions.

L'influence du Bouddhisme sur la morale et sur la société du Japon est très grande; notre littérature et nos beaux-arts en fournissent des témoignages nombreux. On peut comparer le Bouddhisme au Christianisme qui a eu beaucoup d'influence sur les sociétés et les arts en Europe.

Nos historiens sont unanimes à reconnaître qu'on ne peut guère comprendre que les deux tiers de l'histoire de la civilisation du Japon si l'on n'étudie pas au préalable l'histoire du Bouddhisme.

Il y a quarante ans déjà que le Japon ouvrit ses ports au commerce étranger, mais il est à croire que si nous ne nous étions pas occupés de la culture spirituelle, nous n'aurions probablement pas pu comprendre la civilisation européenne. Si cette idée est juste, il faut dire que nous le devons au Bouddhisme.

Il est impossible de détailler toute l'histoire du Bouddhisme japonais dans ce discours, et ce n'est pas non plus mon intention. Cependant, si nous jetons un coup d'œil au point de

vue philosophique sur l'histoire du Bouddhisme japonais qui dure depuis si longtemps, nous voyons que cette religion ne manque ni de goût ni d'unité, mais qu'au contraire elle forme un même tout uni comme les veines du corps ou les anneaux d'une chaîne. En un mot, mon intention est d'expliquer ici que l'histoire du Bouddhisme du Japon est une histoire vivante, une véritable évolution et une manifestation psychologique de l'idée religieuse dans le monde.

Je ne m'occuperai pas maintenant de savoir si la philosophie de l'histoire existe ou non, mais permettez-moi cependant de présumer l'existence de cette théorie, afin de pouvoir avancer mon argument.

Je crois, en principe, que l'univers et l'individu sont identiques, et que leur seule différence n'est qu'une relation de macrocosmes et de microcosmes, parce que l'histoire de la longue durée de l'univers et celle de la vie courte de l'individu présentent les mêmes phénomènes dans leurs développements.

C'est ainsi que la grande aiguille d'une horloge se meut de la même façon que la petite aiguille, mais qu'il faut plusieurs tours de celle-là pour produire un seul tour de celle-ci.

La même raison nous permet de comparer toute une période de l'histoire de l'univers avec la vie d'un individu.

Herder compare quelque part l'époque de l'Orient ancien à la naissance, celle de l'Égypte à l'enfance, celle de la Grèce à la jeunesse, celle de Rome à la virilité, et celle de la Chrétienté à la vieillesse. Bien que cette comparaison soit un peu arbitraire et contournée, je la trouve très convenable pour bien faire voir l'esprit à toute époque de l'univers.

Je classerai les différentes époques de l'histoire du Bouddhisme japonais comme il suit, et pour chacune d'elles, je donnerai les divers changements et les singularités qui la caractérisent :

Époque de l'enfance = Époque de Nara.
Époque de la jeunesse = Époque de Heian.

Époque de la virilité = Époque de Kamakoura.
Époque de la maturité = Époque des guerres civiles.
Époque de la vieillesse = Époque de Tokougawa.

I

ÉPOQUE DE L'ENFANCE

Depuis l'introduction du Bouddhisme jusqu'à l'époque de Nara
(552-793).

Le roi de Koudara, ancien royaume de la Corée, ayant offert quelques images du Bouddha et quelques livres sacrés du Bouddhisme à l'Empereur Kinmio, l'an 552 après J.-C., c'est à ce moment que le Bouddhisme pénétra dans l'empire du Japon. Ce fut le Prince Shotokou qui, le premier, répandit les idées bouddhistes dès l'apparition de cette religion au Japon, qui les propagea et les encouragea.

De même que l'histoire du Christianisme rappelle le nom de l'Empereur Constantin le Grand et l'histoire du Bouddhisme indien le nom de l'Empereur Asoka, de même l'histoire du Bouddhisme japonais évoque celui du Prince Shotokou.

De plus nous devons ajouter ce qui suit :

L'Empereur Constantin le Grand adopta le Christianisme, par politique, tandis que le Prince Shotokou cultiva le Bouddhisme uniquement par dévotion au Bouddha. Il n'était pas seulement un dévot ardent; il était aussi un grand savant en même temps qu'un propagateur zélé du Bouddhisme; c'est pourquoi nous pouvons dire qu'il est vraiment le fondateur du Bouddhisme au Japon, et nous trouvons qu'il a beaucoup de rapports avec le Prince Siddhârtha (Gautama Bouddha), le fondateur du Bouddhisme.

Dans la constitution organisée par le prince Shotokou, il y a un article disant que tout le monde devait croire au Bouddha.

Dans l'enfance, le développement physique du corps humain

se fait très rapidement; de même, dès l'introduction du Bouddhisme dans notre pays, on vit plusieurs temples immenses, qui sont le corps de la religion, se construire dans la ville de Nara, et l'on vit également un grand nombre de personnes se faire prêtres et religieuses et obtenir l'autorisation d'habiter dans ces temples dont dépendaient tous les autres temples bouddhistes du Japon.

Mais comme nous ne pouvons nous-mêmes concevoir nos idées pendant notre enfance, nos bouddhistes de cette époque primitive reçurent, eux aussi, les doctrines religieuses de plusieurs prêtres étrangers zélés, et érudits, Yéikwan, Oôshô, Kanjin, qui vinrent de la Corée et de la Chine en courant beaucoup de risques.

Comme l'enfant est imitatif, nos premiers bouddhistes adoptèrent les théories des sectes étrangères sans aucune espèce de modification, de sorte qu'il n'y eut aucune originalité à cette époque-là.

Comme l'enfant est d'un caractère volage et que son attention ne reste pas fixe, nos bouddhistes primitifs n'adhérèrent pas à une secte en particulier; ils introduisirent librement plusieurs nouvelles sectes de la Chine, de sorte que dès le début il y en eut six différentes : celles de Hosso, Sanron, Kusha, Jojitsou, Ritsou, et Kégon.

Il est à remarquer que, dans l'enfance, on considère comme plus important le développement des cinq sens que celui de la réflexion mentale; de même, les bouddhistes de l'époque primitive furent plus respectueux des prières et du rituel que de la méditation et de la solitude, et c'est pourquoi, dès cette époque, les charités publique et privée sont déjà bien développées au Japon.

On peut donner un bon exemple de ce phénomème en citant l'histoire du vaste temple de Shi-ten-no-dji (littéralement temple des quatre régents) que le Prince Shotokou établit l'an 587 après J.-C.

Ce temple n'était pas seulement un grand édifice; en effet, il se composait de quatre sections : orphelinat, hôpital, phar-

macie gratuite et chapelle, et tout ce grand système fut créé par le Prince Shotokou. Il est donc plutôt étonnant de trouver un temple aussi complet à une époque aussi ancienne.

Un peu plus tard, l'empereur Shomou, qui était un fervent du Bouddhisme, établit un temple à la tête de chaque province de son royaume et introduisit ainsi l'origine du système paroissial du Bouddhisme. La reine Komyo était également une grande dévote du Bouddha et une personne très charitable. On dit que pour remercier le Bouddha des faveurs qu'il lui avait accordées, elle donnait gratuitement tous les jours un bain à un grand nombre de pauvres et qu'elle nettoyait elle-même leurs corps avec l'aide de ses subordonnées.

De cette façon la fondation du Bouddhisme japonais fut faite par des mains impériales, et ses doctrines se propagèrent rapidement dans tout l'Empire.

II

ÉPOQUE DE LA JEUNESSE

Époque d'Heian (798-1178 après J.-C.).

La cour impériale de Nara avait laissé se développer plusieurs espèces de pratiques corrompues, et en même temps le Bouddhisme de Nara était également altéré, car il y avait beaucoup de gens se conduisant contrairement au principe de la religion.

L'empereur Kammou proposa la réforme de la cour impériale et avec son grand talent, l'an 794 après J.-C., il transportait sa capitale à Kyoto (Heian). L'Empereur, qui prenait toujours des décisions excellentes, voulut que le Bouddhisme fût réformé et semblable, en théorie, à celui professé à la cour impériale. Un prêtre d'un grand talent et d'une science profonde, nommé Dengio, opéra la réforme des temples bouddhistes et fut aidé par l'Empereur dans cette œuvre de

réforme. Après un séjour en Chine où il était allé étudier la religion de Bouddha, il revint au Japon, fit reconnaître la secte de Tendai et fonda le temple d'Enriakouji au sommet de la montagne de Hiei, l'an 798 après J.-C., et en fit le centre de tous les temples bouddhistes du Japon.

Il y eut aussi un autre prêtre nommé Koukai (Kôbô-daishi) aussi cultivé et aussi intelligent que Dengio. Pendant sa jeunesse, il avait parcouru tout le Japon ; plus tard, il était allé en Chine pour compléter ses études et, quand en il en revint, il fit à son tour reconnaître la secte de Shingon.

Il fonda le temple de Kongoji, sur la montagne de Koya, l'an 816 et il en fit le centre de tous les autres temples du Japon. Ce temple fut construit dans les mêmes proportions et les mêmes dimensions que celui d'Enriakouji et les relations de Koukai avec l'Empereur Saga furent aussi intimes que celles de Dengio avec l'empereur Kammou.

De cette façon, le Bouddhisme japonais dont le centre était Nara, subit une tranformation complète, et il y eut dès lors deux grands sectes, Tendai et Shingon, dont les temples situés sur les monts Hiei et Koya devinrent les métropoles chargées de contrôler tous les autres temples du Japon.

Laissez-moi à présent expliquer pourquoi nous comparons le Bouddhisme de cette époque à la jeunesse et citer quelques singularités.

Quand nous arrivons à l'âge de la jeunesse, notre esprit devient vigoureux et est capable d'acquérir des connaissances.

Il en fut ainsi des bouddhistes d'alors. Par exemple, ils ne se contentèrent pas de suivre les leçons des prêtres coréens ou chinois comme à l'époque de Nara, mais voyagèrent tout de suite à travers le Japon ; quelques-uns d'entre eux allèrent même jusqu'en Chine pour compléter leurs connaissances, et à cette époque, ce voyage ne se faisait qu'avec beaucoup de dangers.

Le prince impérial Shinnio, lui aussi, fit le voyage de Chine pour y rechercher certains documents inconnus au Japon,

mais la mort vint le surprendre dans le pays de Raus, alors qu'il faisait route pour l'Inde.

A cette époque presque tous les temples se trouvaient dans les montagnes, et les prêtres vivaient très strictement et très saintement, s'abstenant du mariage et de la viande.

Pendant la jeunesse, notre développement mental et intellectuel est très accentué. Les deux sectes de Tendai et de Shingon étaient beaucoup plus avancées au point de vue théorique qu'au point de vue des questions sociales comme la charité, et il y a ceci de particulier pour ces deux sectes, c'est qu'on y cultivait l'idée philosophique.

La particularité qui caractérise le plus l'époque de la jeunesse, c'est que nous produisons aussi un peu de nous-mêmes. De même, ces deux sectes ne se contentèrent pas d'imiter absolument celles de la Chine, mais eurent aussi quelque originalité : elles exposèrent l'idée profonde du Bouddhisme, et entreprirent de créer une religion japonaise ayant l'esprit et le caractère national.

A l'époque de Nara, il y eut souvent rivalité entre les bouddhistes et les shintoïstes, mais à l'époque d'Heian on proposa d'harmoniser ces deux religions et l'on parvint enfin à fondre le Shintoïsme dans le Bouddhisme. C'est là une caractéristique du Bouddhisme de cette époque-là. Les prêtres habitaient dans les montagnes, dans une solitude absolue, comme les moines européens du moyen âge retirés au fond de leurs couvents. Nous appellerons le Bouddhisme pratiqué à cette époque de prospérité d'Heian (Kyoto) le Bouddhisme d'Heian.

III

ÉPOQUE DE LA VIRILITÉ

Époque de Kamakoura (1174-1331 après J.-C.).

La fin de la cour impériale d'Heian fut troublée par la longue lutte des deux grands partis de Taira et de Minamoto.

Tout guerrier appartenait à l'un ou à l'autre. Les deux familles luttèrent en se maintenant debout face à face, et pendant que l'une, toute puissante à la cour impériale, occupait le pouvoir, l'autre était poursuivie, et obligée ainsi à continuer la lutte.

Aussi la vie devint-elle dure et triste ; dans l'atmosphère régnait un esprit de pessimisme, et l'on peut comparer cette époque avec celle qui précéda la Réforme de la religion en Europe et pendant laquelle l'on vit la guerre, la peste et autres calamités se répandre. Comme en Europe le pessimisme inspira « La Danse macabre » (ce nom, paraît-il, venant de ce que les artistes représentaient des images de squelettes dansant), de même aussi, la littérature japonaise de ce temps fut absolument pessimiste.

Dans une époque aussi troublée il était nécessaire de guérir le pessimisme par la force de la religion, mais la religion elle-même était assimilée à l'esprit de l'époque, et parmi les prêtres des temples de Hieizan et de Koya, il y en eut qui composèsent une troupe militaire et qui prirent part aux guerres civiles. Tout le monde tomba de plus en plus profondément dans la dépression, et il devenait indispensable, pour se sauver, de découvrir une nouvelle lumière religieuse.

Depuis les temps les plus anciens, on remarque que tout religieux, avant de trouver le salut dans la religion, subit une dépression mentale. Bouddha accomplit de rigoureuses pénitences pendant douze ans, et quand il fit sa dernière méditation sous l'arbre de Bodhi (le *Ficus religiosa*, arbre sacré des Bouddhistes), il fut assailli par un démon ; Jésus-Christ pendant longtemps erra dans un désert conduit par Satan, et Mahomet eut le cœur si troublé qu'il devint presque fou. La société du Japon se trouvait alors dans la dépression, mais, à partir du jour où Minamoto Yoritomo fonda le Shogounat, dans la ville de Kamakoura, l'an 1186 après J.-C., cet état de dépression disparut et fut remplacé par une nouvelle religion d'une grande perfection et s'appropriant bien

aux sociétés. C'est pourquoi nous appelons cette époque, l'époque de la virilité.

C'est à l'âge de virilité, c'est-à-dire de trente à quarante ans que notre âme est le plus forte et le plus exempte de doutes[1], C'est à trente ans que Gautama Bouddha arriva à la dignité de Bouddha ; Jésus-Christ commença sa prédication à l'âge de trente ans ; Luther, Calvin et Loyola avaient également de trente à quarante ans quand ils commencèrent à propager leurs doctrines[2].

Notre Bouddhisme arrivait justement à l'époque de sa virilité, âge où notre intellect, notre sentiment et notre volonté sont parfaitement développés et où nous pouvons découvrir le secret du cœur humain[3].

1) La secte de Rinzai fondée par Yeisai (1191) et la secte de Sodo, fondée par Doghin (1227) nous sont une preuve que l'intellect est déjà aussi parfaitement mûr que possible et qu'il est arrivé à la hauteur de l'intuition.

2) La secte de Jodo, fondée par Ghinkou (1174) et la secte de Shin, fondée par Shinran (1220) nous sont une preuve que le sentiment est déjà mûr si parfaitement, qu'on a confiance dans la miséricorde du Bouddha, tout comme les chrétiens ont l'amour de leur Dieu. Il est à remarquer que Shinran abolit la distinction qui existait entre les laïques et les ecclésiastiques, et permit aux prêtres de se marier et de faire usage de viande, afin d'enrayer la tendance qu'on avait alors pour l'isolement. C'est d'ailleurs ce que fit Luther lors de sa réforme.

3) La secte de Nitchiren fondée par Nitchiren (1261) nous est une preuve que la volonté était arrivée à la hauteur de la force et du courage. On ne peut pas, en effet, trouver dans les sectes du Bouddhisme une autre secte comme celle-là qui résista à plusieurs persécutions et qui ne consentit à se soumettre à aucune oppression. Depuis, nous eûmes à enregistrer le nom d'un grand nombre de martyrs, dont la plupart provinrent de cette secte.

Le Bouddhisme japonais était donc complet à cette époque : il possédait l'intellect, le sentiment et la volonté parvenus à leur maturité. Je n'hésite pas à dire très catégoriquement que notre Bouddhisme était alors la plus complète de toutes les religions du monde, et je serais bien heureux de voir cette question étudiée par ceux qui s'intéressent à l'étude des religions.

IV

ÉPOQUE DE LA MATURITÉ

Époque des guerres civiles
(1332-1602).

Depuis l'époque de Kamakoura il ne se forma dans notre Bouddhisme aucune autre nouvelle secte. Mais de même qu'à l'âge de la maturité (de 40 à 50 ans) l'on essaie de conserver les forces que l'on a acquises, nos bouddhistes s'occupèrent de propager et de développer les doctrines fondées et établies et de solidifier les bases de leurs temples. Donc, à cette époque, nous avions un grand nombre de prêtres excellents dans chaque secte établie à l'époque de Heian et de Kamakoura, et ceux-ci se distinguèrent par leur mode de propagande.

Nous pouvons citer quelques prêtres qui eurent un grand renom, tels que Shinjo dans la secte de Tendai, Bouzan dans celle de Shingon, Ikkyou dans celle de Rinzai et Rennio dans celle de Shin. Ce dernier (Rennio) surtout était un propagateur zélé sans rival qui fonda le temple de Hongwanji qui est certainement de tous les temples bouddhistes le plus fameux et le plus prospère.

Ce fut grâce aux prêtres que, pendant les troubles des guerres civiles, la littérature ne fut pas perdue, et ce fut par leur courage et leur travail que l'éducation put être complétée. On peut dire qu'à cette époque l'esprit religieux travaillait et se faisait sentir très vivement dans toute la société du Japon.

V

ÉPOQUE DE LA VIEILLESSE

Époque de Tokougawa
(1602-1867).

L'an 1609 après J.-C., quand Tokougawa Iéyasou soumit tous les daimios ou princes du Japon et prit le titre de Sho-

goun ou Commandeur en chef héréditaire, il reconnut absolument que la religion est une chose nécessaire à l'administration d'un pays; il affermit alors les fondements des temples, compléta le système des paroisses en leur donnant sa protection, et on peut à ce point de vue le comparer très justement à Charlemagne qui établit solidement les bases du Christianisme en Europe.

Iéyasou et ses sucesseurs firent comme Charlemagne qui respectait la religion et mit toute son énergie à la propager et qui, pour les protéger, plaça tous les temples sous sa puissance politique.

Les Shogouns protégèrent généreusement les temples, les placèrent sous leur puissance politique et s'attachèrent à faire aimer les prêtres de la nation.

Le résultat fut celui-ci : c'est qu'il fut impossible de trouver un seul endroit dépourvu de temple et de trouver un homme n'appartenant pas à une secte quelconque de la religion.

Le Bouddhisme de cette époque eut alors beaucoup de ressemblance avec le système paroissial de l'Europe au moyen âge dont l'organisation des ordres était si remarquable. Laissez-moi citer à présent quelques exemples frappants de l'état du Bouddhisme à cette époque.

Il était de règle, pour les prêtres, de prêter chaque année devant leurs paroissiens, un serment religieux (contre les religions étrangères); un prêtre émettant une opinion étrangère à la religion ou ayant eu une mauvaise conduite était puni par la loi.

Chaque secte possédait un séminaire pour l'instruction des jeunes prêtres.

Quand une chose est organisée d'une façon complète au point de vue matériel, elle reste d'abord stationnaire, perd ensuite un peu de sa force et toute activité cesse bientôt entièrement. Pendant que les prêtres qui habitaient tranquillement leurs temples s'occupaient à étudier et à conserver leurs livres sacrés, les paroissiens perdaient peu à peu la foi vive et n'assistèrent plus qu'aux cérémonies.

L'état du Bouddhisme ressemble étrangement alors à l'état religieux de l'Europe pendant le moyen âge, et c'est pourquoi nous appellons l'époque de Tokougawa l'époque de la vieillesse.

VI

LE BOUDDHISME DEPUIS LA RESTAURATION DE 1868 ET SON AVENIR.

Un grand mouvement se produisit lors de la Restauration de 1868 ; toutes les sociétés du Japon se réveillèrent de leur sommeil léthargique ; l'air stagnant qui régnait fut renouvelé et la religion sortit comme d'un long rêve. Il faut remarquer que la Restauration de 1868 fut critiquée en politique par ceux qui n'étaient pas partisans du mouvement étranger ; elle était cependant le résultat d'une bonne politique qui voulait ouvrir le Japon au commerce international, et se lancer dans la voie de la civilisation.

Le même résultat se produisit en ce qui concerne notre religion.

Au commencement de la Restauration, le Bouddhisme eut à soutenir la lutte contre le principe anti-étranger (car le Bouddhisme est d'origine étrangère), mais aujourd'hui règne un grand esprit de rénovation du Bouddhisme.

Quelques détails sur cette question ne seront pas inutiles. Au moment de la Restauration, le Bouddhisme fut, pour ainsi dire, renversé par le Shintoïsme et il semblait que cette dernière religion fût devenue la maîtresse. Mais, en 1875, le Bouddhisme sortait de l'état précaire où il se trouvait et développait de plus en plus sa puissance et son indépendance.

Depuis la Restauration, divers missionnaires chrétiens vinrent pour propager le Christianisme, mais leur influence fut plutôt faible, n'eut que peu de succès et leurs efforts ne servirent guère qu'à activer davantage la renaissance du Bouddhisme.

En 1883, l'association des bouddhistes devint autonome ; en 1889, notre gouvernement par la Constitution nous garantit la liberté de la foi religieuse ; la même année (1889), le gouvernement présenta à la Chambre des Pairs une loi concernant la religion pour fixer la position légale des sectes et des temples, mais malheureusement cette loi, par suite de son imperfection, ne put pas passer. Depuis la Restauration les études du sanscrit, du Bouddhisme, de l'histoire du Bouddhisme, de la science et de la philosophie des religions et des lois sacrées, deviennent très en faveur, et nous voyons aujourd'hui une tendance très accentuée à revivifier la croyance et la foi. L'Association des Jeunes Bouddhistes du Japon projette de réunir les jeunes gens pour faciliter leurs études, l'Alliance des Bouddhistes japonais projette elle aussi la réunion des paroissiens des différentes sectes, et nous avons commencé enfin à faire de la propagande à l'étranger ; nous sommes encouragés de plus en plus chaque jour dans cette poursuite charitable en même temps que sociale.

Telle est la situation actuelle de notre Bouddhisme.

L'histoire suit toujours la même route.

Quand un aïeul termine sa vie, son petit-fils la commence ; de même, l'époque de Tokougawa ou époque de la vieillesse du Bouddhisme se termine au moment où la seconde phase, autrement dit, la deuxième enfance de cette religion recommence. Le XX[e] siècle sera sûrement l'époque de la renaissance du Bouddhisme japonais ; mais il faut que notre nouvelle enfance se joue sur le théâtre international ou universel.

Je crois que ce coup d'œil jeté sur les changements du Bouddhisme dans notre histoire nationale aura une heureuse influence dans l'avenir. Nous voyons prospérer avec plaisir, en Europe, l'étude des religions, l'étude du sanscrit et celle du Bouddhisme. Nous sommes très reconnaissants de constater le résultat de ces études, mais nous avons encore quelque chose à demander aux personnes que ces études intéressent.

Toutes les sectes du Bouddhisme japonais furent fondées sur la doctrine du Mahâyâna (doctrine qui consiste à arriver au but en considérant la non-existence de chaque chose) ; cette religion demande une croyance très vive ; c'est une religion pratique ; elle répond au caractère de notre nation depuis 1350 ans, et aujourd'hui elle est répandue dans une population de quarante millions d'habitants.

La philosophie qu'elle enseigne, le dévouement qui la caractérise et le grand nombre de ses adhérents démontrent son importance.

Nous croyons, qu'il est de notre devoir d'attirer l'attention du public sur cette religion et nous prions ceux qui s'intéressent aux sciences religieuses de ne point en négliger l'étude.

N'étudiez pas notre Bouddhisme comme une ancienne religion et dans le seul but de satisfaire votre curiosité ; mais étudiez-le comme une religion vivante, comme une religion d'aujourd'hui même et, puisque nous sommes dans la seconde enfance de cette religion universelle du xxe siècle, aimez-la comme on aime un si jeune enfant, nous vous en serons reconnaissants, pour le bonheur de l'humanité et la manifestation de la vérité.

J. Tchicadzumi [1].

1) *Note de la Rédaction:* M. Tchicadzumi est directeur de l'Association des Jeunes Bouddhistes du Japon. Il représentait au Congrès le temple de Higashi Hongwanji.

L'ÉTAT ACTUEL

DU BOUDDHISME JAPONAIS

Mémoire lu en séance de section au Congrès international d'Histoire des Religions, le 4 septembre 1900.

Cette simple note n'a pour but que de présenter les points essentiels de l'état actuel du Bouddhisme japonais.

On divise l'histoire de notre religion depuis son introduction de Corée au Japon en l'an 551 de l'ère chrétienne jusqu'à nos jours en cinq périodes, et c'est de cette cinquième période commençant avec notre ère de Meiji, c'est-à-dire avec notre restauration que je désire, Messieurs, vous dire quelques mots. Cette période n'embrasse encore qu'un espace de trente-trois ans. A la fin du règne de Tokougawa, des partisans du Shintoïsme et du Confucéisme mirent en avant l'idée du relèvement de la souveraineté impériale, alors que l'amiral américain Perry venait nous demander d'entrer en relations commerciales. Ce fut là le motif du renversement du gouvernement Shogounal et l'empereur recouvrait ainsi sa souveraineté dont depuis trois cents ans l'avait dépouillé la famille Tokougawa. Une grande révolution s'accomplit alors chez nous : tout est changé et le Bouddhisme lui aussi est fortement atteint.

Au temps des Shogouns le Bouddhisme exerçait pour ainsi dire le monopole de la religion : toute autre était prohibée; shintoïstes et confucéistes sans aucune exception de personnes, étaient sous la dépendance et à la merci des bouddhistes. Les prêtres bouddhiques alors s'habillent bien, se nourrissent et se logent de même; le

monde les reçoit avec respect, leurs sectes rivalisent les unes avec les autres pour les dignités et la magnificence de leurs temples, mais ils ne font guère rien pour la propagation de leur doctrine. Jaloux de la position prépondérante et du luxe des prêtres bouddhiques et prévoyant le relèvement de la souveraineté du Mikado, les shintoïstes et les confucéistes ouvrirent la lutte contre le Bouddhisme. Le respect envers la maison impériale et le mépris de l'étranger firent attaquer le Bouddhisme et même le Confucéisme comme étant des dogmes étrangers. Dès que notre empereur eut ressaisi le pouvoir en 1867, il rendait un arrêt qui séparait et affranchissait le Shintoïsme du Bouddhisme et il interdisait aux prêtres bouddhiques le ministère shintoïque qu'ils pouvaient avant exercer concurremment, leur ordonnant, s'ils voulaient se consacrer au culte de Shinto, de se faire laïques, et il faisait également reprendre l'habit laïque aux princes devenus prêtres. Le gouvernement de Meiji établissait en même temps au-dessus des huit ministères un bureau appelé Shingui Kwan ou bureau du Shintoïsme; après quoi il créait des missionnaires officiels chargés de propager le Shintoïsme. L'an 3 de l'ère du Meiji (1870), le Mikado décrétait un nouveau régime sur la religion et la politique: la nouvelle église prenait le nom de Grande Doctrine et les missionnaires officiels recevaient le titre de docteur et étaient répartis en cinq classes, les préfets et secrétaires des départements étant pris parmi eux. Un laïque désirait-il propager le dogme de Shinto suivant ses facultés, il se voyait aussitôt nommé secrétaire ou sous-secrétaire, ce qui était parfaitement déraisonnable.

En 1871, le Shingui ou bureau de Dieu est élevé au rang de ministère et les relations entre le Bouddhisme et le gouvernement sont entièrement rompues: le sanctuaire de la maison impériale est fermé, la fête bouddhique de l'empereur supprimée et la statue de Bouddha de l'église impériale transportée dans un autre temple hors de la résidence souveraine. Non seulement alors tous les titres honorifiques appartenant aux temples bouddhiques sont prohibés, mais

aussi ils voient leurs biens fonciers confisqués par le gouvernement. Chose assez curieuse à noter, tous les bonzes s'inclinèrent sans une velléité de résistance devant ces ordres, et pourtant quelle juste raison pouvait-on invoquer pour mettre ainsi la main sur ces propriétés foncières? Aucune assurément.

En 1872, le gouvernement retirait aux prêtres bouddhistes tous leurs titres hiérarchiques et pour les mieux faire rentrer dans les rangs de la société, ils durent abandonner leurs noms de religion et reprendre celui de leur famille. Le décret abolissait aussi la prescription religieuse établie dans toutes les sectes, excepté celle de Shin Shû, interdisant aux prêtres de se marier et de manger du poisson et de la viande. On ferme tous les temples sans fidèles ni prêtre titulaire, sauf les métropolitains, et l'on défend aux bonzes formellement de quêter.

En 1874, la crémation qui depuis l'introduction du Bouddhisme au Japon était entrée dans les habitudes, est supprimée et dans tous les départements un grand nombre de temples sont détruits sans motif par les partis anti-bouddhistes. Comme raison de l'interdiction de la crémation, on invoquait l'humanité; un prêtre répondit courageusement qu'en se plaçant à ce point de vue, l'inhumation était tout aussi inhumaine. En Europe, quand reparut la crémation, l'église allégua que c'était détruire des corps qui devaient ressusciter au jour du Jugement Dernier.

A la même époque les bonzes et leurs églises se virent placés sous l'autorité du bureau des temples ressortissant au ministère du peuple où ne se rencontrait aucune influence bouddhique. Toutefois la propagation de la Grande Doctrine n'avançait pas et l'intention de composer des livres saints échouait également. Dans le but de donner un essor à cette propagation sans s'occuper des cérémonies, le bureau de Dieu fut alors remplacé par le ministère du Culte, qui rédigea comme programme de l'enseignement de la foi que devait suivre le peuple les trois articles suivants :

1° Développer l'idée du respect des dieux et celle du patriotisme ;

2° Expliquer la loi de la nature et la morale ;

3° Servir l'empereur et obéir à ses ordres.

Le gouvernement nommait un chef des missionnaires officiels dans chaque secte du Bouddhisme et du Shintoïsme et cette même année les diverses sectes bouddhiques lui demandaient de fonder un établissement d'enseignement où le Shintoïsme et le Bouddhisme pussent l'un et l'autre propager les trois articles gouvernementaux et où chaque secte pût former ses ministres ; le gouvernement acquiesça à cette demande. A condition de ne pas contrevenir aux trois articles précités, toutes les sectes bouddhiques purent répandre leur doctrine librement. Il arriva que des gens sans aucune connaissance du Bouddhisme ou du Shintoïsme furent faits missionnaires officiels ; on vit les prêtres bouddhistes eux-mêmes prendre des vêtements laïques et ne propager parfois que les trois articles officiels. Alors, la doctrine propre du Bouddhisme tomba.

Il y a quelques années la secte du Nishi-Hongwanji envoya quelques personnes en Europe où elles se rendirent compte de l'état des religions dans la société. A leur retour au Japon, un prêtre du nom de Shimazi proposa de séparer le Bouddhisme du Shintoïsme et s'éleva contre la politique religieuse du gouvernement. Celui-ci ferma alors l'établissement de l'enseignement des trois articles, le ministère des Cultes était en même temps supprimé et les affaires ecclésiastiques étaient remises au bureau bouddhique et shintoïste du ministère de l'Intérieur.

En 1884, le gouvernement supprimait l'institution des missionnaires officiels bouddhiques et shintoïstes et il confiait aux chefs des sectes des deux cultes remplissant les conditions requises la nomination et la direction des missionnaires particuliers.

En 1889, un article de la nouvelle constitution proclamait la tolérance religieuse ; alors le Christianisme prit de l'essor

dans la société japonaise, les trois cultes bouddhique, shintoïste et chrétien, sans avoir à lutter comme autrefois les uns contre les autres, travaillèrent pacifiquement chacun dans son domaine et le Bouddhisme en particulier, profitant de cette occasion, affermissait sa base.

En 1899, le gouvernement présentait à la Chambre des pairs une loi ecclésiastique régissant toutes les sectes du Bouddhisme, du Shintoïsme et du Christianisme, mais après une longue et vive discussion cette loi ne passa pas. Elle a soulevé deux opinions : les uns désirent redonner au Bouddhisme une puissance privilégiée, les autres laisser libres toutes les religions sans intervention aucune de la part des pouvoirs publics. Le motif du rejet de cette loi était son obscurité et ses imperfections. Un certain partisan du Bouddhisme s'opposa vigoureusement au vote de cette loi, et par des insinuations et des intrigues amena les pairs à voter contre.

C'est aujourd'hui au Japon une grande question que de savoir si notre gouvernement doit faire passer une telle loi sur les rapports futurs des religions et de l'État ou bien s'il doit admettre la liberté entière comme en Amérique.

Dans le Bouddhisme japonais la secte de Shin Shû est de beaucoup plus florissante que toutes les autres. Les deux Hongwanji de cette secte envoient des missionnaires à San Francisco, en Chine, à Singapour, à Formose et en Corée. De plus, ils font venir de temps en temps des élèves en Europe pour y apprendre ou rechercher ce que l'on juge nécessaire. A l'exception de notre secte du Shin Shû, depuis la première année du Meiji par suite de la confiscation des biens fonciers ecclésiastiques, toutes les sectes bouddhiques tombent de jour en jour.

En terminant, messieurs, permettez-moi de renvoyer à mon livre sur le Bouddhisme japonais ceux d'entre vous qui voudraient avoir de plus amples informations sur notre religion au Japon.

Ryavon Fujishima.

LE FOLK-LORE

ET LA SCIENCE DES RELIGIONS

Discours prononcé en séance générale au Congrès international d'Histoire des Religions, le 6 septembre 1900.

Mesdames, Messieurs,

Ce n'est point sans quelque appréhension que je prends aujourd'hui la parole : la tâche qui m'incombe est singulièrement lourde et je redoute fort de m'y trouver inégal. Le plus illustre représentant des études d'ethnographie religieuse, l'initiateur de cette méthode anthropologique qui nous a permis d'apercevoir sous un jour si nouveau et si inattendu les cultes et les mythes des peuples de l'antiquité, M. E. B. Tylor nous avait laissé espérer qu'il consentirait à venir exposer ici même ses vues sur les services que peuvent rendre à la science générale des religions les recherches sur les croyances et les pratiques des peuples non civilisés. Mais pour notre malheur la session annuelle de la « British Association » s'ouvrait à Bradford au moment même où se réunissait ici notre Congrès ; M. Tylor, retenu à Bradford par ses fonctions présidentielles, s'est donc vu obligé de ne pas donner suite au projet qu'il avait formé et de manquer très involontairement à la promesse qu'il avait bien voulu nous faire et dont nous avions escompté l'exécution. Je tiens à exprimer au nom du Bureau, notre vif regret de ce contre-temps et j'estime qu'à vrai dire, c'est du Congrès tout entier que je suis en ce moment l'interprète. Nous avons d'ailleurs en ce

domaine vraiment joué de malheur : l'un des plus éminents folk-loristes du Royaume-Uni et qui a droit à la reconnaissance de tous les amis des traditions populaires en sa double qualité d'érudit et pénétrant écrivain et d'impeccable et libéral éditeur, M. Alfred Nutt, avait très aimablement accepté d'entretenir du précieux secours que pouvait apporter à l'interprétation des rites religieux et des légendes divines ou héroïques l'étude des coutumes encore en usage parmi les paysans d'Europe et des contes merveilleux que l'on se répète à la nuit close depuis tant de siècles d'un bout du monde à l'autre. Son nom figurait à notre programme et nous étions assurés que par lui la cause du folk-lore serait éloquemment et habilement plaidée. Mais voici qu'il y a quelques jours une lettre nous est arrivée, messagère de mauvaises nouvelles, qui nous a appris que ses affaires exigeaient impérieusement la présence de M. Nutt à Londres pendant toute cette semaine ; il a donc été contraint de nous demander de le relever de l'engagement qu'il avait pris envers nous et il nous a bien fallu, encore que fort à contre-cœur, nous résigner à ne l'entendre point.

Devant cette double défection, où les circonstances les avaient amenés en dépit d'eux-mêmes, de deux d'entre les meilleurs tenants de l'école anthropologique, le parti le plus simple et peut-être le meilleur, eût été, semble-t-il, de rayer du programme des séances générales la question qu'avait si gracieusement accepté de traiter M. Nutt, comme en avait déjà disparu la conférence que M. Tylor nous avait fait un instant espérer. Le Bureau du Congrès n'en a pas jugé ainsi et m'a imposé la périlleuse mission — à laquelle j'aurais aimé à pouvoir me dérober — d'être pour quelques instants parmi vous le porte-parole des ethnographes et des folk-loristes. Il a estimé que le folk-lore et les recherches sur les croyances et les institutions religieuses des non-civilisés avaient leur place marquée en ce premier Congrès d'Histoire des Religions — et il ne m'appartenait pas de m'inscrire en faux contre une opinion qui était un hommage rendu à la haute im-

portance d'études auxquelles j'ai consacré la meilleure part de mon temps et de mes forces. Nous étions pris de court et il nous eût été impossible de nous assurer en ces quelques heures le concours d'un savant dont le nom aurait plus d'éclat et la parole d'autorité que n'en peuvent apporter aux miens mes très modestes travaux. Au risque donc de sembler manquer à ce devoir primordial de se bien connaître soi-même et d'avoir une nette conscience de sa propre insuffisance, j'ai déféré à l'invitation presque impérative qui m'était adressée : je compte, Messieurs, sur votre indulgence et j'ose espérer que vous accueillerez avec bienveillance et sans les soumettre à une trop rigoureuse critique ces quelques paroles improvisées, que je n'étais qu'à demi le maître de ne prononcer point.

On a appelé le XIXe siècle le siècle de l'histoire : et ce nom lui sied à tous égards. On a compris au cours de ces cent dernières années que le seul moyen de rendre compte d'une institution, d'une coutume, d'une opinion, d'une manière de sentir ou de penser, c'était de rechercher comment elles étaient nées, comment elles s'étaient lentement et graduellement formées, quelles transformations elles avaient subies et sous quelles influences. Il n'en va pas différemment des croyances et des pratiques religieuses que de toutes les autres et, en une large mesure, l'histoire des religions s'est substituée comme méthode d'herméneutique aux anciennes dogmatiques ; elle ne saurait prétendre sans doute à les remplacer de toutes pièces, mais elle a du moins restreint leur domaine en de plus étroites limites, elle l'a circonscrit entre des frontières plus exactement tracées.

Parmi les recherches relatives aux transformations que subissent au cours de l'évolution et les manières de comprendre, de sentir et d'imaginer des hommes et les actes qu'ils accomplissent en conformité avec ces pensées et ces émotions incessamment changeantes, il n'en est pas qui présentent un plus haut intérêt que celles qui se rapportent aux premières périodes du développement social. Les mani-

festations de l'activité humaine sont, en ces sociétés encore relativement peu complexes, plus aisées à rattacher aux conditions psychologiques qui permettent d'en rendre raison; elles s'expliquent par le jeu de quelques lois économiques, mentales et sociologiques qui se vérifient en tous les coins du monde, elles ne sont pas sous la dépendance de circonstances historiques, qui ne se retrouvent pas deux fois pareilles à elles-mêmes au cours des temps. Plus voisines des origines, elles n'ont pas subi à un même degré ces déformations que révèlent à un si haut point les coutumes, les rites, les dogmes et les légendes dont sont tissées les grandes religions historiques : les mythes ne sont point encore devenus des allégories à cette phase lointaine de la vie de l'humanité, ni les rites des symboles; toutes les croyances doivent être, en ces âges reculés, naïvement acceptées comme elles sont exprimées naïvement et les pratiques doivent être envisagées du point de vue bien souvent le plus immédiatement et, je dirais presque le plus enfantinement utilitaire; le grand danger ici, c'est d'interpréter et de raffiner trop. Les diverses manières de se représenter l'univers et les dieux, la condition des âmes après la mort, et les relations de la morale et des pratiques rituelles n'ont pas revêtu en un même groupe social cette uniformité, cette sorte de rigidité et de netteté dans les contours que seules leur confèrent les formules dogmatiques en les isolant, si j'ose dire, des esprits qui les pensent; elles restent l'expression immédiate des conceptions et des sentiments du plus grand nombre, elles demeurent transparentes et ne sont point obscurcies par l'ombre de ce long passé que traînent derrière elles les traditions des nations d'aujourd'hui.

Et ces formes relativement primitives de la religion, nous avons ce rare privilège de pouvoir encore à l'heure présente les observer directement; il nous est donné en bien des cas d'assister aux cérémonies de cultes qui sont demeurés en leur forme assez voisins du type qu'ils affectaient aux plus anciens âges de l'humanité, de voir fonctionner les institutions reli-

gieuses que l'existence de ces cultes conditionne et nécessite, de recueillir des mythes et des légendes sur les lèvres mêmes de ceux qui n'ont pas cessé d'en admettre l'entière et littérale verité. Bien des « espèces » ont péri dans la grande famille des religions; nous ne les connaissons plus que par les monuments qu'elles ont laissés derrière elles, par les documents où elles sont décrites, par les dogmes où elles se sont cristallisées, par les coutumes où parfois elles se sont survécu à elles-mêmes. Mais les religions qui ont péri avaient toutes atteint un degré relativement élevé de complexité et de raffinement : la vieille magie naturiste, les vieux cultes funéraires et l'antique animisme sont demeurés vivants et il nous est loisible, si nous consentons à passer les mers, de participer à des cérémonies qui nous ramènent à un état de civilisation, depuis de bien longs siècles, disparu sur le sol où nous habitons.

Ce serait à coup sûr une grave erreur que de s'imaginer que l'étude, si pénétrante et si complète qu'on la suppose, des religions des non-civilisés peut nous permettre d'anticiper en quelque sorte sur l'avenir, de prévoir le développement des grandes religions historiques et nous dispenser ainsi en une certaine mesure de l'examen minutieux des monuments et des textes par où elles nous sont connues. L'étude de l'embryologie ne saurait suppléer à l'ignorance ou même à la connaissance incomplète de la structure et des fonctions de l'être individuel ou collectif qui est parvenu à un haut degré d'organisation, mais seule, elle rend possible l'intelligence parfaite de cette structure et de ces fonctions, seule elle fournit quelques-uns des éléments essentiels de leur explication. Elle ne suffit pas sans doute, mais elle est nécessaire et le grand mérite de Tylor et de ceux qui l'ont précédé et suivi dans cette voie est de l'avoir rendu sensible, non pas par une argumentation logique, dont, en ces matières, on croit parfois aisé et légitime de mettre en question la validité, mais par les faits.

Par l'étude méthodique des religions des peuples non-ci-

vilisés, de leurs coutumes, de leurs institutions sociales, de leurs contes et de leurs traditions, ils ont réussi à rattacher d'une manière plus immédiate l'histoire générale des religions à la psychologie, cette histoire naturelle de l'esprit humain, et à mettre en plus vive lumière ce caractère de toutes les religions, qui ne se transforment point en philosophies, leur caractère social et collectif. Et il devenait évident, ce que la forte originalité des grandes religions historiques, des religions éthiques surtout, avait en quelque mesure dissimulé, que dans son développement religieux, comme dans son développement économique ou moral, l'humanité obéissait à des lois uniformes, qu'il y avait une religion commune de l'humanité.

Les liens de la religion apparaissaient plus nets et plus étroits avec cette science et cette technique primitives, la magie, et l'on comprenait mieux en quelle relative indépendance elle s'était longtemps trouvée à l'égard de la morale et combien les dieux s'étaient autrefois désintéressés de la façon dont les hommes se comportaient entre eux.

Si tous les problèmes ne recevaient pas de la connaissance de ces données nouvelles une solution plus satisfaisante, il n'en était du moins aucun dont la position même ne fût en quelque mesure modifiée et heureusement modifiée ; bon nombre de questions factices étaient désormais écartées. On s'accoutuma de plus en plus, et ce fut peut-être là le meilleur service que rendirent les travaux de l'école anthropologique, à ne plus théoriser à perte de vue sur les origines religieuses de l'humanité, à réduire autant que possible le nombre des hypothèses et à raconter au lieu de supposer.

Le danger sans doute, c'était de méconnaître en quelque mesure l'originalité des grandes religions historiques et ce qu'elles doivent à la personne même de leurs fondateurs et au milieu où elles sont nées et où elles ont grandi, c'était de regarder la mythologie de l'Inde ou de la Grèce à la lumière des légendes polynésiennes et d'interpréter les rites religieux du christianisme par analogie avec les pratiques cérémo-

nielles des nègres d'Afrique, sans tenir compte du sens très différent qui, en des états de civilisation aussi divers, peut s'attacher à des cérémonies ou à des croyances en apparence fort semblables; les origines peuvent être pareilles, mais le chêne après tout n'est point identique au gland dont il est sorti. Ce danger-là toutefois n'est point fort à redouter : théologiens, orientalistes, archéologues et mythologues sont en possession d'état, et il n'y a pas lieu de craindre qu'ils se laissent déloger des positions qu'ils occupent. Ils sauront opposer aux tentatives d'empiètement des ethnographes et des sociologues, à supposer qu'il s'en produise, une très vigoureuse résistance et l'on serait fondé plutôt à appréhender qu'ils se refusent à imiter le bel exemple qui a été donné, entre plusieurs, par A. Lang, J. G. Frazer et L. Farnell, de faire servir à l'explication des mythes grossiers ou absurdes et des rites magiques, qui figurent dans bon nombre des plus nobles d'entre les religions, ce que nous savons des pratiques cérémonielles des sauvages et de leur enfantine théorie des événements de la nature.

Et la raison que sont tout prêts à invoquer pour justifier leur refus d'admettre aucune comparaison entre les religions de l'antiquité aryenne ou sémitique et celle des non-civilisés d'aujourd'hui, bon nombre de philologues et d'historiens, c'est que les sauvages actuels appartiennent à des races fort différentes de celles auxquelles appartenaient nos ancêtres et que nous n'avons pas de preuves directes que les Germains, les Celtes, les Grecs, les Aryens de l'Inde ou les Hébreux aient jamais passé par un état social analogue à celui des Bantous de l'Afrique australe, des Esquimaux ou des Australiens et partagé des croyances pareilles aux leurs ou pratiqué des rites de même signification et de même portée. Ils estiment que cette notion de l'unité de l'esprit humain, qui semble à la plupart des ethnographes leur être imposée par les faits, est une hypothèse gratuite et sans fondements, et ils expriment une entière défiance envers toutes les comparaisons faites entre des populations qui ne font pas partie de la même famille

linguistique. On pourrait objecter à cette argumentation, d'une part que les sauvages actuels appartiennent à des races extrêmement différentes les unes des autres et qu'ils présentent cependant, à un même stade de civilisation, une frappante uniformité de croyances et de coutumes, et, d'autre part, que la communauté de langue n'implique pas la communauté de race ni même de mœurs, d'usages ou de manières de penser.

Mais surtout, c'est ici qu'interviennent l'archéologie préhistorique et le folk-lore. Les recherches archéologiques ont établi que la civilisation matérielle et le genre de vie des anciens habitants de l'Europe et de l'Asie, qui sont bien, semble-t-il, les ancêtres de leurs habitants actuels, étaient à peu de chose près identiques à ceux des sauvages d'aujourd'hui. Il serait étrange qu'en des conditions économiques et sociales pareilles, des conceptions religieuses se fussent développées, qui n'auraient eu entre elles aucune analogie, et que les pratiques rituelles se fussent affranchies de toute dépendance envers des croyances que révèlent et le mobilier funéraire et les objets talismaniques que l'on retrouve dans quelques-unes des plus anciennes stations occupées par des hommes. Et d'ailleurs, il n'est pas besoin de recourir en ce domaine à des hypothèses. Tylor, Mannhardt et Frazer ont montré que dans les coutumes agraires et familiales des paysans d'Europe ont survécu des pratiques qui rappellent de la manière la plus évidente les rites, et surtout les rites magiques, en usage chez les noirs d'Afrique ou les Indiens des deux Amériques et, depuis qu'ont été publiés les classiques travaux des frères Grimm sur les contes populaires, on a chaque jour réuni de nouvelles preuves de l'identité des croyances, qui ont trouvé dans ces récits merveilleux leur expression presque partout semblable à elle-même, des îles de la Société aux rives de l'Elbe et du Bornou à celles de la Volga.

Expliquer toutes ces ressemblances par des coïncidences fortuites ou par des emprunts, c'est faire vraiment au hasard, aux chances heureuses et à l'instinct d'imitation une part un peu large, et cette explication semble moins acceptable

encore en matière de coutumes et de pratiques qu'en matière de légendes, de contes à rire ou même de mythes. Un conte, un mythe, cela a des ailes et vole de bouche en bouche ; les dogmes aux contours arrêtés sont une invention récente que ne connaissait pas la haute antiquité et qu'ignorent encore aujourd'hui les non-civilisés. Chaque sauvage, si j'ose ainsi parler, se fait une théologie à sa mesure et, si elles sont étrangement pareilles, c'est que les esprits de tous ces théologiens amateurs sont taillés sur le même patron, et que les matériaux dont ils disposent ne sont pas fort variés. Ils n'ont nul scrupule au reste à enrichir leur encyclopédie scientifique et religieuse de notions venues d'ailleurs, qu'ils combinent le plus ingénuement du monde avec les traditions qu'ils ont reçues en héritage de leurs ancêtres, et, si le récit merveilleux qu'ils ont entendu conter est ou émouvant ou grandiose ou gracieux ou comique, ils satisfont en même temps qu'à leur ardent désir de savoir davantage — tout leur est au même titre vérité — à ce besoin de beauté, de tragique et d'amusement qu'ils ont au cœur comme nous-mêmes. Mais pour une coutume, pour un rite, il en va tout autrement : ils sont partie intégrante de la vie d'une tribu. De l'observation stricte de la coutume, de la fidélité à célébrer le rite et à le célébrer exactement, sans rien modifier, sans rien omettre, ni rien ajouter, dépend sa prospérité et parfois son salut même. Ce ne sont point choses que l'on emprunte à autrui sans y prendre garde et une tribu ou une cité ne renonce qu'à bon escient à ses manières traditionnelles d'agir et de se comporter avec les dieux. Ce n'est qu'en des conditions très spéciales qu'elle renonce aux cérémonies qui sont en usage chez elle pour adopter les cérémonies de l'étranger. On change de dieux, à vrai dire, plus aisément que l'on ne change de culte.

Et d'ailleurs les dieux que l'on emprunte aux autres peuples, ce sont les grands dieux, les dieux qui reçoivent un culte officiel et public et qui président aux destinées du corps social tout entier. Ces divinités secondaires, qui rendent la

terre fertile et font se multiplier les troupeaux, ces divinités, qui habitent dans l'épaisseur des forêts ou au creux des fontaines, ces dieux agraires, pastoraux ou silvestres qui tiennent dans la vie de chaque jour la place prépondérante, s'ils n'apparaissent pas avec le même éclat dans les cérémonies publiques que les Immortels qui siègent au plus haut des cieux parmi les étoiles, tous ces êtres surnaturels, en un mot, collaborateurs infatigables des hommes dans leur lourde tâche de laboureurs et de bergers, sont comme enracinés au sol. Ils sont attachés à tel lieu, à tel arbre, à telle source, à tel rocher; il ne dépend de personne de transporter ailleurs leur culte. Si on leur apportait des offrandes et des prières là où ils ne sont point, ce seraient des offrandes et des prières vaines, elles ne parviendraient pas à leur adresse. Et il en est de même du culte que l'on rend à ses morts, au génie protecteur du foyer, aux esprits familiers qui hantent la maison : il n'est pas de coutumes auxquelles une race demeure plus fidèle que ses coutumes domestiques, il n'est pas de cultes qui subsistent plus longtemps identiques à eux-mêmes, en leur forme et jusqu'en leur esprit, que les cultes familiaux. Si donc nous retrouvons chez les paysans d'Allemagne ou de Russie des coutumes agraires et des superstitions domestiques pareilles à celles qui existent à l'heure actuelle chez les indigènes d'Océanie ou d'Afrique, il nous faudra bien admettre qu'elles sont nées indépendamment les unes des autres, qu'elles tiennent les unes et les autres à ce qu'il y a de plus intime et de plus profond dans la structure mentale des populations qui y sont demeurées fidèles. On ne voit guère, d'ailleurs, comment elles auraient pu être importées parmi les sauvages et par qui; on voit moins encore comment elles auraient pu être apportées dans nos campagnes d'Europe, et à quelle date et dans quelle intention. Nul au reste n'a jamais cherché à établir directement et dogmatiquement qu'il en a bien été ainsi ; on a fait maints raisonnements qui impliquaient le bien fondé d'une hypothèse de cette espèce, on ne l'a jamais émise avec assu-

rance, on ne lui a jamais donné quelque précision.

Mais ces coutumes, ces rites, ces usages sont en contradiction chaque jour plus évidente avec l'ensemble des conceptions des paysans d'Europe, ils ne s'accordaient déjà point, il y a bien des siècles, avec bon nombre de leurs croyances et de leurs manières de penser. Ils semblent déraisonnables et puérils et parfois choquants, si on les met en regard de toutes nos habitudes d'esprit et ne se rendent acceptables à notre raison et à nos sentiments qu'en se couvrant d'un vêtement d'emprunt, qui déguise leur véritable caractère, leur caractère magique. Pour s'accommoder à notre conscience chrétienne, les génies et les esprits se griment en saints et en saintes et les pratiques de sorcellerie prennent de faux airs de prières et d'offrandes.

Ces usages et ces traditions s'éclairent tout au contraire de la plus franche lumière dès qu'on les replace dans leur cadre naturel et la signification en devient dès lors évidente : ce cadre, c'est celui de la vie sauvage. Ils ne s'expliquent que par l'état mental des non-civilisés et par les conditions d'existence qui engendrent cet état mental, les émotions et les images qui le constituent, les conceptions où il se définit, les actes qu'il détermine. Les rites accomplis par le sauvage, les cérémonies qu'il célèbre, les explications qu'il se donne à lui-même des phénomènes naturels, les idées qu'il se fait de l'âme et de sa destinée, les coutumes sociales auxquelles il obéit, les pratiques auxquelles il a recours pour assurer son bon succès à la chasse ou à la guerre, la fertilité du sol qu'il cultive et la fécondité de ses troupeaux, les incantations magiques qu'il emploie pour guérir les maladies ou pour mettre à mal ses ennemis, tout cela constitue un ensemble homogène et cohérent où des matériaux de même nature sont partout mis en œuvre.

La conséquence à laquelle on ne saurait que très malaisément se soustraire, c'est que ces mille superstitions que la passion fervente des « traditionnistes » a recueillies au cours de ce siècle parmi les paysans d'Europe et d'Asie et qui persistent

jusque dans les usages des ouvriers urbains, là où la diffusion de l'instruction élémentaire est encore incomplète et récente, ne sont que les débris d'un vaste ensemble de croyances et de pratiques, qui ont pris naissance et se sont développées alors que nos ancêtres étaient dans un état de civilisation analogue à celui des sauvages actuels et se faisaient du monde et de ceux qui l'habitent des représentations pareilles à celles que s'en formait naguère un Maori ou un Indien.

Le folk-lore nous fournit le « *missing link* » qui nous permet de rattacher à leurs lointaines origines les grands systèmes religieux qu'ont lentement élaborés en des âges qu'atteint à peine notre regard la pensée et la conscience des peuples de langue aryenne ou sémitique, les institutions sacerdotales qu'ils ont engendrées, les symboles et les mythes où ont trouvé leur expression les conceptions et les sentiments qui leur ont servi de matériaux. Les faits que découvre à l'heure présente la patiente observation du folk-loriste ne sont que des survivances éparses d'un état de choses dès longtemps disparu. Isolés, ils demeureraient inintelligibles; ce ne seraient que des bizarreries sans portée, des étrangetés auxquelles seule se pourrait attacher la fantaisie paradoxale d'un collectionneur. Mais, rapprochés les uns des autres, disposés en groupes et en séries, ils revêtent une signification toute différente : ce sont des témoins qui évoquent à nos yeux la vie de nos ancêtres, cette vie à tant d'égards pareille à celle que vivent les Bantous pasteurs de l'Afrique australe ou les Mélanésiens, cultivateurs de taros et d'ignames, qui fouillent de leurs houes le sol fertile des îles océaniennes. Les usages des paysans, lorsque nous les comparons aux pratiques magiques auxquelles ont recours les sauvages d'aujourd'hui, cessent de paraître absurdes et les procédés thérapeutiques du sorcier noir, dont il comprend encore les raisons, viennent fournir une justification à ceux du rebouteux de nos campagnes, qui fait ce qu'il a vu faire à ses anciens, sans savoir pourquoi et sans avoir d'ailleurs le plus souvent la curiosité de se le demander. Les recettes pour la

guérison des verrues nous mettent en présence des conceptions fondamentales de la philosophie des non-civilisés ; pour faire disparaître une verrue, on la frotte avec un morceau de lard qu'on enterre ensuite en un tas de fumier où on le laisse pourrir. Toute la « magie sympathique » est là en raccourci. Et les doctrines relatives au transfert des maladies et des maux survivent encore dans la coutume de suspendre aux buissons les chemises des enfants malades de la fièvre. L'habitude des amoureux d'échanger une mèche de leurs cheveux devient le plus claire du monde si l'on songe à la terreur éprouvée par le sauvage à la pensée qu'un de ses ennemis a pu s'emparer des rognures de ses ongles ou d'un poil de sa barbe. La connaissance des multiples tabous auxquels sont astreints les non-civilisés fait apparaître en une claire lumière les raisons de l'interdiction dont les superstitions populaires frappent certains actes et certaines paroles et, lorsqu'on songe à l'institution du totémisme, on ne s'étonne plus de voir les destinées d'une famille étroitement associées à celles de telle ou telle espèce animale. Les travaux de Frazer et de Hartland sur l'âme extérieure nous permettent de comprendre aisément par quels liens le sort d'un homme peut être uni à la vigueur et à la verdoyante santé d'un arbre et les cérémonies des semailles et de la moisson cessent pour nous d'être mystérieuses lorsque nous reviennent à la pensée les sacrifices agraires accomplis par les Khands ou les Pawnis. Il n'est point jusqu'aux étranges pratiques auxquelles se livre le « *Sin-eater* » au pays de Galles qui ne s'éclairent d'un jour nouveau lorsqu'on les rapproche de ces rites d'anthropophagie familiale, si largement répandus dans l'Amérique du Sud et en Australie.

Les études de folk-lore ont été longtemps fort peu méthodiques ; on recueillait des légendes et des traditions pour le plaisir de les recueillir, on notait des coutumes, parce qu'elles semblaient amusantes et singulières, ou parce qu'en elles survivait la mémoire du vieux temps, de ce vieux temps qui apparaissait, en cette lumière atténuée que font les siècles

écoulés, paré de grâce naïve et de je ne sais quel charme d'enfantine et fraîche poésie. Il n'en est plus de même aujourd'hui : les folk-loristes ont une claire conscience du but où ils tendent et de l'œuvre à laquelle ils collaborent. Ils écrivent avec des faits l'un des chapitres les plus importants de la psychologie sociale, ils fournissent à la connaissance du développement des institutions familiales et des diverses techniques les plus précieux matériaux, ils rendent légitimes enfin par leurs recherches ces rapprochements entre les mythes et les rites des grandes religions aryennes ou sémitiques et les croyances et les pratiques religieuses des non-civilisés qui seuls permettent de déterminer le sens originel de ces mythes et de ces rites avec quelque exactitude et quelque précision.

On serait peut-être en droit de faire grief aux adeptes de la méthode anthropologique de se risquer à interpréter un rite de la Grèce antique par une coutume australienne ou un mythe de l'Inde par une légende polynésienne, tant semblent au premier abord différentes ces sociétés à la civilisation encore rudimentaire et ces peuples de l'antiquité auprès desquels nous allons chercher encore des leçons de beauté et qui semblent avoir percé d'un si clair regard les plus mystérieux replis de l'âme humaine. Lorsqu'une cérémonie semble choquante ou grossière, un mythe absurde, la tentation toute naturelle et qui paraît au premier abord fort légitime, c'est de faire des rites autant de symboles, de transformer le mythe en allégorie et de chercher sous la rude et brillante enveloppe que font aux doctrines métaphysiques et religieuses les aventures des dieux et des déesses un sens noble et profond, tour à tour cosmique ou moral. Mais dans les cultes locaux, dans les habitudes sociales, dans les coutumes familiales, dans les usages domestiques, dans les pratiques agraires ou pastorales, dans la médecine empirique et la magie populaire des peuples de l'antiquité, comme dans les traditions des paysans de nos contrées, mille traits ont survécu qui ont chez les sauvages actuels d'exacts parallèles

et dont le sens nous est rendu plus accessible et plus clair par notre connaissance du folk-lore roman, germanique et celtique. Dès lors la conclusion s'impose qu'ils ont passé par ce stade de civilisation où s'attardent les Peaux-Rouges d'Amérique ou les nègres de Guinée, qu'à une certaine période de leur histoire leur état mental a dû être analogue à celui des non-civilisés, et que dès lors, c'est dans cet état mental qu'il nous faut aller chercher les lointaines origines de ces pratiques cérémonielles et de ces légendes cosmologiques ou divines dont la coexistence nous semblait si singulière avec de hautes conceptions métaphysiques ou de très purs sentiments de piété religieuse et d'abnégation morale.

Si, comme j'en ai l'impression, la mythologie comparée et la science des religions sont redevables à la méthode anthropologique de quelques-uns de leurs plus sérieux progrès, il est équitable que les historiens de la religion réservent aux travaux des folk-loristes une large part de leur gratitude. Ce sont des hommes comme les frères Grimm et tous ces infatigables collecteurs de contes, de légendes et de coutumes populaires dont se peut enorgueillir l'Allemagne, qui seuls ont rendu possible et acceptable une tentative comme celle d'A. Lang et le maître incontesté dans cette province des cultes agraires, J. G. Frazer, est le disciple de Mannhardt aussi bien que de E. B. Tylor et de Robertson Smith.

Est-ce à dire, messieurs, que la méthode anthropologique puisse légitimement prétendre à une domination exclusive dans ce vaste domaine des études religieuses et qu'elle mette aux mains de ses adeptes la clef magique qui ouvre toutes les serrures? Il faudrait avoir l'esprit singulièrement étroit pour se laisser entraîner à le soutenir et abonder en son propre sens, un peu plus vraiment que ne l'autorisent de saines habitudes de critique. Comme je le disais il y a quelques instants, les comparaisons des mythes, des dogmes et des rites des grandes religions historiques avec les croyances et les pratiques des sauvages illuminent d'une clarté neuve et féconde les origines religieuses de l'humanité, mais cette lu-

mière, elles ne la projettent que sur les origines. Le développement de ces conceptions, de ces cultes, de ces institutions sacerdotales, l'histoire seule pourra nous l'enseigner, l'histoire fondée sur des documents écrits, sur des monuments figurés, sur des matériaux datés et de provenance nettement déterminée. Et ce développement ne sera pas uniforme et différera d'une race à l'autre, d'un peuple à l'autre, il sera modifié ici ou là par mille circonstances contingentes et fortuites. Qui contesterait d'ailleurs l'influence exercée par le langage sur la pensée religieuse comme sur toute autre pensée? Qui mettrait en doute les transformations que la réflexion personnelle et les exigences de la conscience morale ont fait subir aux antiques pratiques rituelles et aux vieux mythes naturistes? Qui pourrait se refuser à apercevoir les changements que déterminent dans la structure même des dogmes et dans la signification des cérémonies du culte l'apport d'éléments étrangers dans une religion nationale? Qui pourrait enfin se risquer à vouloir faire plus petite la part de ces grands créateurs d'idéal, de ces grands éveilleurs de consciences, de ces hommes à l'âme pieuse et humainement fraternelle que nous retrouvons penchés sur le berceau de toutes les religions où l'élément éthique a conquis décidément la souveraineté?

Il semble d'ailleurs que l'heure soit bien près de sonner où l'on se passionnera moins que l'on ne faisait récemment pour toutes ces questions de méthode et toutes ces querelles d'école. Recueillir des faits, contrôler leur authenticité, les grouper d'après leurs ressemblances internes et leurs relations avec les autres phénomènes psychologiques et sociaux, chercher à en déterminer la signification, indiquer quels parallèles on leur peut trouver dans les religions historiques, telle doit être, semble-t-il, la tâche essentielle que folk-loristes et historiens des religions des non-civilisés se doivent assigner; c'est là une plus féconde besogne que de s'engager en d'interminables polémiques. Seuls les faits entraînent la conviction; c'est un grossier procédé de démonstration sans doute que celui

qui consiste à prouver la réalité du mouvement en marchant, mais il est plus d'un domaine où il est de mise. C'est par un incessant labeur que les adeptes de l'école anthropologique conquerront droit de cité pour leurs méthodes et leurs idées et non pas en s'attachant à mettre en évidence les points faibles des théories de leurs adversaires. Cette œuvre critique, elle a été faite et de main de maître par A. Lang et H. Gaidoz; il faudra parfois leur emprunter le merveilleux instrument, dont ils ont su faire usage avec tant de spirituelle sagacité et de piquante pénétration, et achever sur certains points, où elle demeure encore incomplète, la démonstration de la vanité de cette prétention qu'affectent certaines écoles à la possession exclusive de la vérité; parfois aussi on devra s'attacher à dissiper des malendus et à montrer que l'on est plus près de s'entendre qu'il ne paraît, mais ce sont là choses où il n'est pas bon de s'attarder trop longtemps et, comme me le disait M. Frazer, il y a trop de gerbes à engranger pour qu'il vaille la peine de longtemps disputer sur la meilleure manière d'en nouer les liens.

Mon seul dessein, messieurs, c'était de revendiquer ici le droit à l'existence et la légitimité de ces études de folk-lore, qui établissent un lien organique entre l'histoire des religions et l'ethnographie religieuse.

L'étude des organes rudimentaires est instructive à plus d'un titre; elle est le complément indispensable de l'embryologie, elle jette sur la filiation des espèces le jour le plus précieux. Nous ne prétendons pas assigner une valeur plus haute, ni un rôle plus important à ces recherches sur les coutumes et les traditions populaires. Ce sont des balbutiements enfantins qui ont persisté dans le viril langage des civilisations parvenues à l'âge adulte, mais n'est-ce point à l'étude de l'enfant que la psychologie contemporaine doit quelques-unes de ses plus belles découvertes? On les traitera sans doute, en certains cas, ces pratiques étranges, de déviations pathologiques, et parfois on ne se trompera qu'à demi, mais ne savons-nous pas de quel précieux secours a été pour

l'analyse plus approfondie de la conscience humaine et la meilleure connaissance du fonctionnement de l'esprit, l'étude des maladies mentales?

Collectionner des contes et des légendes, décrire des coutumes agraires et des usages de métier, dépeindre des danses villageoises, noter des recettes magiques de guérison et de mort, c'est collaborer humblement, mais utilement, à cette œuvre grandiose de la science comparée des religions, dont les historiens et les philologues sont les glorieux ouvriers, qui travaillent à la face du ciel. Mon seul désir en occupant votre attention, pendant ces quelques instants, des croyances et des pratiques des paysans et des religions des sauvages, c'était de vous donner de cette vérité un plus vif sentiment, et de vous induire peut-être en cette tentation de vous transformer en folk-loristes et de recueillir à vos heures de loisir les traditions du coin de terre où vous vivez.

L. Marillier.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

FRANZ CUMONT. — **Textes et Monuments figurés relatifs aux Mystères de Mithra, publiés avec une Introduction critique**. — 2 vol. gr. in-4 de XXVIII-377 et de 554 pages, publiés en six fascicules de 1894 à 1899. — Bruxelles, Lamertin.

FRANZ CUMONT. — **Les Mystères de Mithra**. — 1 vol. gr. in-4 de VIII et 84 p. — Bruxelles, Lamertin, 1900.

Ces deux publications sont solidaires. La seconde n'est que le tirage à part des conclusions de la première. Il était, en effet, désirable que les résultats du travail magistral de M. Franz Cumont fussent rendus accessibles, facilement et à bas prix, pour tous ceux qui ne peuvent pas suivre l'auteur à travers les deux forts volumes de son enquête et pour lesquels la moisson abondante, récoltée par lui sur le champ de l'histoire religieuse du monde antique, n'en sera pas moins exceptionnellement savoureuse.

L'œuvre du jeune professeur de l'Université de Gand mérite d'être étudiée en entier et jusque dans ses moindres détails par les historiens qui s'occupent de l'antiquité gréco-romaine. Elle offre une richesse d'information, une précision de méthode, une exactitude dans l'exécution et une clarté d'exposition, qui la mettent au premier rang des travaux historiques consacrés, durant la fin du XIXe siècle, à l'histoire morale et religieuse de la société gréco-romaine et elle apporte un complément très précieux à nos connaissances encore si insuffisantes sur l'histoire religieuse de l'Asie Mineure. Assurément tous ceux d'entre nous qui se sont occupés de ce sujet captivant par excellence : la transformation de la société païenne gréco-romaine en société chrétienne, la fin du monde antique et la genèse du monde chrétien, ont reconnu l'importance

du Mithriacisme dans le syncrétisme religieux auquel aboutit le paganisme antique et par lequel il se prépare en quelque sorte à devenir chrétien. Mais il manquait, pour en apprécier toute la valeur et pour en saisir la nature exacte, une monographie complète qui groupât et mit à la disposition des travailleurs les documents extraordinairement dispersés relatifs à la religion mithriaque. Le Mithriacisme, en effet, comme tant d'autres religions orientales répandues dans l'Empire romain et comme tant d'institutions sociales, n'est que très pauvrement documenté par les témoignages littéraires, chrétiens ou païens. Ce sont les découvertes archéologiques et les inscriptions qui, seules, permettent de se rendre compte de sa propagation et de sa véritable nature. Aussi n'a-t-il pu être apprécié à sa juste valeur que depuis le grand essor des fouilles et des recherches érudites sur une grand partie de l'ancien Empire romain. Ces fouilles et ces recherches sont bien loin d'être achevées. Dans certaines régions, comme l'Asie Mineure, elles sont à peine commencées. Ailleurs, par suite de la déplorable dispersion des trouvailles archéologiques dans des revues locales ou dans des musées minuscules de tous pays, il est extrêmement difficile de se procurer les renseignements indispensables. Depuis la publication de l'Atlas de Lajard, en 1847 (*Introduction à l'étude du culte public et des mystères de Mithra en Orient et en Occident*, Paris in-folio), aucun ouvrage d'ensemble n'avait été publié où l'on pût trouver la totalité des monuments mithriaques. Cependant le nombre s'en est accru dans des proportions très considérables. Tandis que Lajard n'a pu faire graver qu'une cinquantaine de statues et de bas-reliefs mithriaques et ne possédait le plan que de deux Mithraea, M. Cumont a réuni près de quatre cents représentations mithriaques et ajouté la description de dix-sept sanctuaires aux deux de son prédécesseur. Il en est de même des inscriptions. Le besoin d'un nouveau recueil se faisait donc sentir très vivement. De plus, sans manquer de respect à la mémoire de Lajard, on peut dire qu'il ne brillait pas par une bonne méthode scientifique. L'imagination remplaçait chez lui le sens critique et il semble avoir été à peu près totalement dépourvu de sens historique. M. Cumont, au contraire, a été formé aux meilleures écoles de la critique historique moderne. Le premier volume, dans lequel il commente les documents étudiés un par un d'une façon minutieuse dans le second, témoigne d'une érudition très riche et, pour autant que nous avons pu contrôler, très sûre. Il a su profiter de toutes les sources d'informations si variées pour une histoire aussi complexe, mettre en œuvre les résultats acquis par un très grand nombre d'études de détails publiées dans

toute sorte de recueils ou de mémoires peu connus ; il a eu à sa disposition les ouvrages multiples qui ont éclairé les divers compartiments de l'histoire religieuse sous l'Empire romain ; enfin il a pu profiter des travaux, encore insuffisants, mais de beaucoup supérieurs à ceux que connaissait Lajard, sur l'histoire du Mazdéisme. Et cette immense quantité de renseignements de toute provenance, il a su les grouper, les utiliser chacun à la bonne place, de la façon la plus claire, sans leur faire violence, sans les subordonner à un *a priori* quelconque, de telle sorte que cet ouvrage de haute érudition se lit sans aucune fatigue. Il a multiplié les renvois, accumulé les Index, de manière à faciliter constamment la tâche du lecteur. Bref, il a eu le grand talent de ne pas se laisser déborder par ses documents, mais de les tenir constamment en mains. Quiconque a quelque expérience des travaux de ce ce genre reconnaîtra assurément que c'est là un mérite d'autant plus digne d'éloges qu'il devient plus rare parmi nos historiens érudits, trop enclins à confondre un fouillis de documents avec de l'histoire. Cette maîtrise des documents est la marque du véritable historien. Tout le monde peut, avec de la patience et à condition de disposer d'un temps suffisant, accumuler des documents. Le vrai talent, c'est de savoir les employer, chacun à sa place, sans les déformer, mais aussi en ne leur accordant que la place qui leur revient.

Le second volume a paru avant le premier. Il contient les textes littéraires relatifs au culte de Mithra, textes orientaux, grecs et latins, la liste des noms théophores mithriaques, les textes épigraphiques orientaux, grecs et latins, disposés par ordre de provinces en Asie, en Europe et en Afrique, enfin les monuments figurés disposés dans le même ordre. Ce volume ne contient pas moins de 493 figures et IX planches en héliogravure. Un supplément donne les textes et monuments qui avaient échappé à l'auteur, ceux qui ont été découverts après l'impression des premiers fascicules (notamment les monuments importants de Sarrebourg et de Carnuntum), puis une série d'Index (I. alphabétique des auteurs ; I. chronologique des auteurs ; — Index épigraphiques pour les Noms de Mithra, les Noms des dieux solaires, ceux des autres divinités, les Titres sacrés des fidèles, les Temples et le mobilier sacré, les Fonctions et qualités des fidèles, Varia, les Dates des inscriptions ; — enfin les Index des monuments figurés : Lieux de provenance des monuments ; Lieux où ils sont conservés ; Collections par lesquelles ils ont passé ; Tables de concordance avec d'autres recueils).

Dans le premier volume l'auteur expose et discute les renseignements historiques fournis par les textes littéraires, établit l'usage que l'on peut

faire des inscriptions, commente les monuments. Il étudie successivement les temples, les représentations des dieux et les légendes qu'elles impliquent, l'astrologie mithriaque, le rôle du Soleil et de la Lune, l'assemblée des dieux dans le panthéon mithriaque, la légende de Mithra. L'ouvrage se termine par six chapitres de Conclusions qui donnent à proprement parler l'histoire du Mithriacisme et dont voici les titres : les Origines, la Propagation dans l'Empire romain ; Mithra et le pouvoir impérial ; la Doctrine des mystères ; la Liturgie, le clergé et les fidèles ; Mithra et les religions de l'empire. Quelques notes complémentaires, des additions et corrections et un Index spécial terminent le volume.

Je ne saurais, dans ce compte rendu, suivre l'auteur à travers les nombreuses discusions archéologiques ou mythologiques dans lesquelles il a dû s'engager et où il y a naturellement, malgré la très grande valeur de l'ouvrage, par suite de la nature même des sujets insuffisamment connus, des assertions hypothétiques parfois contestables. Je voudrais, après avoir signalé l'importance de l'ouvrage et insisté sur le fait à mon sens indiscutable qu'il ne saurait manquer dans aucune bibliothèque bien organisée, essayer de faire ressortir quelle en est, non plus seulement le mérite, mais aussi la portée historique.

Les deux thèses fondamentales qui me paraissent constituer les pierres angulaires de l'édifice élevé par M. Cumont sont : 1° le caractère très nettement iranien du Mithriacisme dans l'Empire romain ; 2° l'importance prépondérante du Mithriacisme, comme centre du syncrétisme païen au IIIe et au IVe siècle et comme élément de résistance au Christianisme, de telle sorte qu'en forçant la note, pour donner à sa pensée une forme paradoxale plus saisissante, on pourrait traduire sa pensée ainsi : La conquête du monde antique par le Christianisme s'est terminée par une lutte entre la religion iranienne transportée en Occident et la religion chrétienne hellénisée. Cette dernière thèse n'est pas nouvelle. On connaît la célèbre boutade de Renan : « Si le Christianisme eût été arrêté dans sa croissance par quelque maladie mortelle, le monde eût été mithriaste ». M. Cumont ne la prend pas nettement à son compte, mais il donne à l'appui beaucoup plus de témoignages positifs que ne pouvait le faire l'auteur des *Origines du Christianisme*. Il me paraît cependant qu'il a, sur ce point, un peu trop cédé à la disposition très naturelle à exagérer l'importance du sujet auquel on a consacré de longues études. Ce qu'il attribue au Mithriacisme, au détriment des autres cultes orientaux, est en réalité le fait de toutes ces religions orientales qui se rencontraient avec la philosophie néoplatonicienne dans un monothéisme

syncrétiste solaire. M. Cumont nous avertit lui-même qu'il ne faut pas rapporter directement à Mithra toutes les inscriptions à *Sol invictus* qui abondent dans le *Corpus*. Il ne faut pas davantage transformer en mithriastes, tout court, les adhérents même les plus ardents du culte solaire au IIIe et au IVe siècle. Ni Porphyre, ni Aurélien, ni Dioclétien, ni Constance Chlore, ni même l'empereur Julien ne sont plus spécialement mithriastes qu'ils ne sont adorateurs de toutes les autres formes, grecques ou orientales, du divin Soleil. Ces gens-là sont syncrétistes jusqu'au fond de l'âme. Le principal grief de Porphyre contre le Christianisme, c'est l'intransigeance de ses adeptes à l'égard des autres religions. Rien ne répugnait plus aux païens éclairés, chez lesquels le particularisme des cultes nationaux ou municipaux avait depuis longtemps disparu et qui ramenaient toutes les traditions rituelles et religieuses à ne plus être que des formes symboliques. Dans les Mystères de Mithra le syncrétisme régnait aussi en maître. Ce qui prouve bien que l'opposition au Christianisme envahissant ne se concentra pas dans le Mithriacisme au point où le pense M. Cumont, c'est le fait que les apologètes et les polémistes chrétiens ne s'occupent, en somme, que fort peu de lui. Leur polémique vise tous les cultes païens en général ; ils les englobent tous dans une même condamnation, parce que, pour eux aussi, ce ne sont que des formes variées d'une même erreur commune.

Il me semble qu'il y a de même quelque exagération à présenter la propagation des croyances mithriaques dans l'empire romain comme l'une des principales causes de la rapide extension du Manichéisme. Celui-ci, assurément, de par son origine mazdéenne, est étroitement apparenté au Mithriacisme oriental. On peut dire — et l'observation est ingénieuse — que la vieille religion de l'Iran, après avoir une première fois envahi le monde romain sous la forme du Mithriacisme, tenta une nouvelle attaque sous la forme du Manichéisme. Mais je ne vois aucune preuve que cette seconde invasion ait été favorisée par les souvenirs de la première. Le Manichéisme se répandit surtout en Afrique où les fidèles de Mithra ne semblent pas avoir été particulièrement nombreux, tandis que dans les pays d'élection du Mithriacisme, dans les provinces le long du Danube et du Rhin, il n'y eut guère de Manichéens.

Ces observations, toutefois, ne portent que sur des points secondaires de l'œuvre de M. Cumont. La thèse soutenue par l'auteur ne me paraît pas fausse, mais simplement entachée d'exagération. Ce qui est autrement important dans son œuvre et ce qui a une portée historique autrement nouvelle, c'est la manière dont il a dégagé le caractère nettement iranien

des Mystères mithriaques de l'Empire romain et situé en quelque sorte le Mithriacisme dans l'histoire religieuse de l'antique Orient. Tout le monde sait que Mithra est l'un des plus vieux dieux du panthéon aryen, invoqué par les Aryas de l'Inde et par ceux de l'Iran, donc vraisemblablement antérieur à leur séparation. On sait également que dans l'Avesta Mithra occupe une position subordonnée. Il est un des Yazatas, glorifié parfois comme le premier d'entre eux, mais, malgré tout, un simple génie, une créature d'Ahoura-Mazda, inférieur aux Amschaspands. Comment ce même Mithra est-il devenu dans les Mystères mithriaques, le personnage central du culte, non pas, il est vrai, le dieu suprême, mais l'agent de ce dieu, avec un rôle si bien prépondérant que le dieu suprême est relégué dans sa dignité et n'occupe guère l'attention des fidèles? C'était là le problème dont il n'avait pas, à ma connaissance, été donné d'explication satisfaisante, car ce n'en était pas une que de présenter le Mithriacisme comme une dégénérescence naturaliste du Mazdéisme de l'Avesta.

M. Cumont observe avec beaucoup de raison que la religion de Mithra, au moins dans ses éléments essentiels, était une religion déjà complètement formée, dont les dogmes et les rites étaient fixés par une tradition solidement établie, lorsqu'elle se répandit dans la partie occidentale de l'Empire romain. Les découvertes archéologiques prouvent, en effet, que la disposition des temples, les représentations figurées, les objets de culte étaient les mêmes dans toutes les parties de l'Empire où il y avait des communautés mithriaques, et l'on sait qu'elles furent disséminées à toutes les frontières du monde romain. Donc le Mithriacisme a dû avoir une histoire en Asie-Mineure, antérieure à sa propagation sous les empereurs. Il s'en faut cependant qu'il soit une simple réplique du Mazdéisme de l'Avesta. Il est essentiellement de souche iranienne, mais il n'est pas avestéen. La religion de l'Avesta est spiritualiste, légaliste, œuvre de théologiens; le Mithriacisme, malgré ses spéculations transcendantes, est une religion demeurée naturiste et mythologique. Il porte très nettement la marque de l'influence babylonienne, non seulement dans la part faite au culte planétaire et aux croyances astronomiques, mais aussi jusque dans la personnalité de ses principales divinités. Enfin, chose curieuse, la religion des Perses telle que la font connaître les inscriptions des Achéménides et les renseignements fournis par les écrivains grecs, semble s'accorder beaucoup mieux avec celle que représentent plus tard les Mystères mithriaques qu'avec celle de l'Avesta. M. Cumont est amené ainsi à ces déclarations capitales : « Le Mithria-

cisme n'est donc pas, comme on l'a cru à tort, une altération du zoroastrisme avestique. Il s'est développé à côté de lui et indépendamment de lui ; ils sont l'un et l'autre une transformation de l'antique religion des tribus iraniennes » (I, p. 11), et : « Le Mazdéisme des Perses en s'unissant à l'astrologie chaldéenne a produit le Mithriacisme » (I, p. 8).

C'est ici que j'ai particulièrement regretté que M. Cumont ne nous ait pas donné une description complète du rôle de Mithra dans le Mazdéisme de l'Avesta et qu'il n'ait pas pu aborder la question même de l'époque et de la nature de la Réforme avestéenne. Il ne nous a promis, assurément, qu'une étude sur les Textes et les Monuments figurés relatifs aux Mystères de Mithra. Mais forcément son ouvrage a pris les proportions d'une histoire du Mithriacisme et c'est cela même qui en fait la valeur. Car la persévérance avec laquelle il a dégagé la signification originellement iranienne et babylonienne des rites, emblèmes, représentations et spéculations mithriaques dans l'Empire romain, ne tend pas à autre chose qu'à établir l'existence, de beaucoup antérieure, d'une religion spéciale, le Mazdéisme mithriaque ou le Mithriacisme qui apparait ainsi comme l'une des plus importantes formations religieuses de l'Asie occidentale. Dès lors la question de ses rapports avec le Mazdéisme avestéen se pose nécessairement, car toute la construction de M. Cumont serait ébranlée, si la conception traditionnelle sur l'origine très ancienne de l'Avesta, ou tout au moins de ses éléments caractéristiques, est fondée. Je comprends fort bien qu'il ait hésité à s'aventurer sur un domaine où il ne disposait pas de la compétence philologique nécessaire pour traiter autrement que de seconde main des questions de critique littéraire. Pas plus que lui, je ne m'y risquerai. Mais il me parait indispensable que soit M. Cumont lui-même, en se familiarisant avec le zend, soit un iranisant familiarisé avec les travaux de M. Cumont, aborde le problème si hardiment posé par James Darmesteter, en tenant compte de l'existence désormais attestée d'une forme occidentale du Mazdéisme que nous appelons le Mithriacisme et qui, d'après toutes les analogies de l'histoire des religions, semble beaucoup moins éloignée du Mazdéisme antique que la religion légaliste et théologique de l'Avesta. C'est en cela que consiste, à mon avis, la portée générale de l'œuvre remarquable accomplie par M. Cumont.

Ceci posé, j'ai l'impression que l'auteur n'a pas accordé assez d'importance à la part qui revient aux religions indigènes de l'Asie Mineure dans la formation de la religion mithriaque, telle qu'elle apparait dans les Mystères de l'Empire romain. D'après lui l'influence des cultes de la

Cappadoce et du Pont fut assez faible et pour ainsi dire extérieure (II, p. 8 et p. 236). Divers indices semblent, au contraire, autoriser l'opinion que le séjour prolongé des mages en Asie Mineure, le voisinage durable de leur culte avec celui des populations indigènes contribuèrent puissamment à donner au Mithriacisme sa forme définitive. L'un des résultats, en effet, les plus intéressants des recherches de M. Cumont, venant après celles de M. Théodore Reinach sur Mithridate Eupator, roi de Pont, c'est d'avoir fourni la preuve que les mages, introduits par la conquête perse, se maintinrent en Arménie, dans la Cappadoce, dans le Pont, en Cilicie, en Phrygie et jusqu'en Lydie. Or, le Mithra glorifié par les inscriptions achéménides et adoré en Cappadoce est étroitement associé avec la déesse Anahitâ, en qui l'on reconnaît bien l'Ishtar babylonienne, mais qui, dans le culte d'Asie Mineure, a été assimilée par les populations cappadociennes avec leur grande déesse, l'Artemis de Comane que les Romains appelèrent plus tard Bellone. Mithra lui-même dans le type essentiel du dieu tauroctone, se présente toujours sous les traits et avec l'accoutrement d'un jeune Phrygien. Sur les monnaies de Trébizonde le Mithra cavalier (qui se retrouve en Occident sur un bas-relief d'Osterburken, t. I, p. 174) semble bien provenir d'une combinaison avec le Mên phrygien (t. II, p. 424). M. Cumont nous dit que la lumière jaillissant du ciel, conçu comme une voûte solide, était devenue, dans la mythologie des mages, Mithra naissant d'un rocher (I, p. 304) ; mais quand la légende mithriaque nous apprend que le dieu naquit d'une pierre, au bord d'un fleuve, coiffé d'un bonnet phrygien, quand nous retrouvons de fréquentes représentations de cette scène considérée comme importante par les initiés et que souvent la pierre y est entourée d'un serpent, symbolisant la terre, n'est-il pas plus vraisemblable d'y voir un emprunt à la légende phrygienne de la naissance d'Agdistis, alors surtout que d'après les documents arméniens la légende de la naissance de Mithra était tout autre (I, p. 161) ? Les relations entre les sanctuaires de la Grande Mère et ceux de Mithra furent très étroites en Occident. N'est-il pas vraisemblable que ce rapprochement remonte jusqu'à la vie commune séculaire des deux cultes en Asie Mineure? D'autant que la pratique mithriaque du taurobole semble bien être, elle aussi, un emprunt au culte phrygien. Ajoutons encore que le *Natalis Invicti* (25 décembre), la grande fête mithriaque, tombe juste neuf mois après les *Hilaria*, la fête de la Grande Mère phrygienne (25 mars). La grotte même dans laquelle se célèbre le culte de Mithra et dont on ne saisit pas l'origine iranienne, ne serait-elle pas un emprunt

à ce même culte de la Cybèle phrygienne? Athénée (*Deipnosophistes*, X, 45) cite deux témoignages de Ctésias et de Douris, attestant qu'à l'une des deux grandes fêtes en l'honneur de Mithra chez les Perses, le roi doit s'enivrer et danser une danse nationale. N'y a-t-il pas dans ce fait, doublement attesté, une preuve que les pratiques phrygienne et syrienne des danses sacrées avaient pénétré jusque dans le mithriacisme antique? Ce ne sont là que des suggestions, mais elles sont trop nombreuses pour pouvoir être écartées par une fin de non recevoir. Une analyse détaillée des représentations figurées en fournirait encore d'autres.

Le malheur est que nous connaissons fort mal les cultes indigènes de l'Asie Mineure. Peut-être des fouilles régulièrement organisées dans ce pays apporteront-elles au débat des documents nouveaux. C'est de ce côté-là qu'il faut porter les recherches. M. Cumont lui-même en est bien convaincu, puisque cet hiver même il est parti en mission afin d'explorer certaines parties de l'Asie Mineure.

Dès à présent il me semble que le Mithriacisme oriental ou d'Asie Mineure se présente comme une religion iranienne, n'ayant pas été affectée par la réforme avestéenne, mais dotée de cette disposition, générale dans les cultes polythéistes dépourvus de livres sacrés et de théologie arrêtée, à fusionner avec les religions des peuples chez lesquels ils pénètrent. Profondément influencée par la civilisation chaldéenne qui lui était de beaucoup supérieure, elle se chargea tout d'abord d'éléments babyloniens et sémitiques, puis à mesure qu'elle s'établit en Asie Mineure, en Arménie, dans les deux Cappadoces, en Phrygie, elle s'assimila également des légendes et des pratiques populaires de ces pays et finalement, l'influence hellénique venant brocher sur le tout, pendant la période de pénétration réciproque de l'Orient et de la Grèce qui suivit les conquêtes d'Alexandre, elle se constitua sous la forme où nous la voyons se répandre dans l'Empire romain. Le Mithriacisme, en Occident, n'eut pas à changer de nature pour être syncrétiste. C'est là justement ce qui le distingue absolument du Mazdéisme avestéen qui, tout comme le Judaïsme, fut intransigeant.

M. Cumont a ouvert un chapitre nouveau de l'histoire des religions. Il est mieux qualifié que personne pour en écrire les paragraphes successifs, à mesure que les documents permettront de décider si les observations que m'a suggérées la lecture de son bel ouvrage sont fondées ou non. Dès maintenant nous lui devons tous une grande reconnaissance pour le précieux instrument de travail qu'il nous a procuré.

Jean Réville.

W. Bright. — Some aspects of primitive Church Life. — Longmans, Green et Cᵒ, Londres, 1898, 268 pages.

W. Sanday. — Different conceptions of Priesthood and Sacrifice. — Longmans, Green et Cᵒ, Londres, 1900 (xix-174 pages).

L'intérêt de ces deux volumes consiste à nous renseigner sur le ritualisme anglican, ses principes, l'apologétique qu'il prétend tirer de l'histoire, les discussions qu'il soulève. En nous faisant mieux connaître les tendances de la haute Église, ils nous révèlent ces profonds changements qui se produisent chez nos voisins, aussi bien dans le domaine religieux que dans le domaine politique et qui paraissent devoir transformer radicalement l'Angleterre.

L'ouvrage de M. Bright se donne pour une étude historique. C'est, en réalité, un plaidoyer chaleureux en faveur des vues ecclésiastiques de la *High Church*. L'auteur a beaucoup d'érudition; il connaît les textes. Mais au lieu de s'efforcer d'en retrouver le sens primitif et de replacer le lecteur dans les circonstances qui ont donné naissance à ces textes, il les interprète de manière à y retrouver les idées qui lui sont chères. C'est ainsi qu'il fait remonter sa notion de l'Église à Jésus-Christ, qu'il découvre le sacerdoce tel qu'il le comprend dès l'âge apostolique et qu'il soutient que les chrétiens des deux premiers siècles entendaient les sacrements comme lui. Il n'est pas possible d'avoir moins de sens historique que M. Bright. Son livre n'a d'autre intérêt que de montrer comment on s'y prend pour exploiter l'histoire dans le parti dont il est une des lumières. L'une des prétentions des ritualistes est évidemment d'invoquer le droit historique.

Le nom du savant commentateur de l'*Épître aux Romains* recommande à lui seul le volume de M. W. Sanday. Il raconte lui-même comment il conçut le projet de réunir, en une conférence fraternelle, quelques-uns des théologiens les plus en vue des différentes églises pour discuter les questions qui passionnent en ce moment l'opinion religieuse en Grande-Bretagne. Il estimait que l'échange loyal des idées ne pourrait que rapprocher les cœurs. On comprend tout ce qu'il y avait de délicat dans la réalisation de ce généreux dessein. M. S. réussit à force de tact et de largeur d'esprit, et la conférence se réunit à Oxford en décembre de l'année 1899. Elle consacra trois séances admirablement préparées et conduites avec une rigoureuse méthode à discuter le programme tracé d'avance par

M. Sanday. Le livre qu'il vient de publier en est le fidèle compte-rendu.

La discussion s'est concentrée sur les trois points suivants : l'idée du sacrifice, l'idée du sacerdoce et l'idée de l'Église. Il s'agissait de dégager la vraie doctrine chrétienne sur ces trois points. On ne saurait trop louer la franchise en même temps que la courtoisie qui ne cessèrent de présider à l'échange des opinions. On constate, tout d'abord, que ces théologiens d'écoles et d'églises si différentes s'accordent plus qu'on ne l'aurait supposé sur le fond des chôses. Quand il s'agit de l'idée du sacrifice ou de celle du sacerdoce appliquée au Christ, ils parviennent à s'entendre dans une mesure surprenante. Là où ils diffèrent, c'est lorsqu'il s'agit de déterminer le sens dans lequel il convient d'appliquer ces mêmes idées à l'Église, à ses ministres, à son principal sacrement. A ce point de vue, trois tendances se font jour parmi les membres de la conférence. Il y a ceux qui, comme le Dr Moberly, les chanoines Gore et Scott Holland, voudraient, tout en maintenant le caractère unique du sacrifice et du sacerdoce du Christ, transporter une part considérable de ces deux fonctions à l'Église et en particulier à son clergé. Ce n'est pas l'idée catholique du Sacerdoce et de l'Église mais c'est une conception qui en est la proche parente. Il y a, d'autre part, ceux qui, comme l'archidiacre Wilson, le chanoine Bernard, Dr Fairbairn, Dr Salmond, etc., n'entendent attribuer, en aucune façon, au clergé et à l'Église le caractère que revendiquent pour eux les ritualistes. Ils n'admettent les idées de sacrifice et de sacerdoce que dans un sens spirituel dès qu'il ne s'agit plus du Christ lui-même.

Entre ces deux extrêmes se placent des hommes comme M. Sanday et, jusqu'à un certain point, son ancien collaborateur, M. Headlam. Esprits critiques, rompus aux études historiques, ils ne savent être dogmatiques ; ils aperçoivent trop bien les aspects opposés des questions. Aussi portent-ils tantôt d'un côté, tantôt de l'autre le poids de leur autorité et de leur science.

Au premier abord, on est tenté de ne voir dans ces discussions qu'affaires confessionnelles. Elles ont, cependant, une portée plus haute. Il s'y reflète, avec une singulière élévation de pensée et de langage, le conflit qui divise à l'heure actuelle la conscience religieuse du peuple anglais. Deux conceptions rivales du Christianisme sont en présence. Il y a, d'un côté, celle qui est issue de la Réforme du XVIe siècle. Son caractère est d'être tout ensemble individuelle et démocratique. En face d'elle, s'affirme avec la plus grande énergie une conception du Christianisme qui prétend remonter au delà du XVIe siècle. C'est celle du Ve siècle sous

une forme plus moderne. Elle tend à restaurer au Christianisme et à ses institutions un caractère plus mystique, plus sacramentel et plus sacerdotal. Laquelle de ces deux conceptions l'emportera sur sa rivale? Il serait téméraire de se prononcer à l'heure présente. Ce qui est certain, c'est que la conception ritualiste semble plus en harmonie que la conception spiritualiste avec les tendances qui prédominent actuellement chez le peuple anglais. Cette dernière, plus libérale que l'autre, pourrait bien éprouver la même défaveur que le libéralisme dans le domaine politique.

Eugène de Faye.

L. Salembier. — **Le grand schisme d'Occident.** — *Bibliothèque de l'enseignement de l'Histoire ecclésiastique.* — Paris, 1900, librairie Victor Lecoffre, 430 p.

La maison V. Lecoffre a entrepris, selon le désir exprimé jadis par Léon XIII, la publication d'une série d'ouvrages destinés à constituer une Histoire ecclésiastique universelle « mise au point des progrès de la critique de notre temps ». Cet avertissement indique déjà l'esprit, l'excellente intention et l'*a priori* qui gouvernera la collection tout entière. Ce sera d'un bout à l'autre une apologie du catholicisme romain. Cette apologie pourra être éloquente et savante. Mais son point d'arrivée est aussi nettement marqué d'avance que son point de départ. Nous n'avons ni à louer, ni à blâmer, nous nous bornons à constater.

Parmi les nombreux sujets historiques répartis entre plusieurs collaborateurs parmi lesquels il en est d'éminents (MM. l'abbé Duchesne, Battifol, Rubens Duval, etc.), M. L. Salembier, professeur à la Faculté de théologie catholique à Lille, s'est chargé de raconter et d'apprécier cette période dite du *Grand schisme d'Occident*, qui, de 1378 à la fin de 1417, troubla et affligea si profondément la catholicité occidentale, condamnée à ne plus savoir clairement à quel pape se vouer, scindée en deux, quelque temps même en trois obédiences, et à laquelle on ne put mettre fin que par des procédés mettant en question les principes constitutifs eux-mêmes de l'Église. C'est une période des plus curieuses, des plus instructives, des plus riches en incidents pittoresques ou tragiques. De nombreux écrivains se sont attachés à en faire le thème de leurs recherches. Elle se rattache étroitement d'ailleurs à celle qui fut marquée par le pontificat incontesté des sept papes d'Avignon qui, de

1309 à 1378, ceignirent la tiare, en ayant pour résidence la ville auparavant très insignifiante à laquelle ils firent une éclatante renommée.

M. L. Salembier a entrepris un nouvel exposé du schisme, de ses antécédents, de ses péripéties et de ses conséquences. Son travail se recommande par une étude le plus souvent soigneuse des documents et des ouvrages qui ont précédé le sien, très souvent aussi par un effort d'impartialité des plus louables dans ses jugements sur les hommes et les choses. Nous dirons bientôt ce qui caractérise et restreint cette impartialité.

M. L. Salembier est fervent catholique, du genre que nous avons l'habitude d'appeler *ultramontain*. Il est entièrement convaincu non seulement de la perpétuité indéfectible de l'Église catholique, mais aussi du magistère suprême du pape sur l'universalité chrétienne et même, si nous saisissons bien sa pensée, de son magistère *indirect* sur les états temporels et ceux qui les gouvernent. Ce n'est pas lui qui avec Dante partagerait la domination du monde entre « les deux moitiés de Dieu sur la terre », l'Empereur et le Pape, celui-là pour le temporel, celui-ci pour le spirituel, n'ayant d'autre devoir à observer l'un vis-à-vis de l'autre que le respect mutuel. Ce n'est donc pas lui qui colloquerait à la fois dans son enfer Boniface VIII et Philippe le Bel, le premier parce qu'il n'a pas respecté le pouvoir royal; le second, parce qu'il a outragé la majesté du pontife. M. Salembier a le gallicanisme et ses maximes en sainte horreur. Bossuet n'aurait qu'à se bien tenir contre sa critique.

Il est donc naturel qu'il ait porté une attention particulière sur ce schisme à l'existence et à l'extinction duquel le gallicanisme a emprunté des armes redoutables, tout au moins une justification très spécieuse. Car enfin, puisque la conscience catholique et l'Église en souffraient amèrement, que les papes concurrents, légitimes ou illégitimes, refusaient absolument de consentir aux seuls moyens qui pussent y mettre fin, que les conciles de Pise et de Constance n'y parvinrent qu'en déposant à la fois les pontifes rivaux, — quand même il devait y en avoir un qui était le pape de droit divin — le simple bon sens doit en inférer que, indépendamment d'une papauté manquant à sa mission, l'Église a dû trouver dans son sein un organisme, une autorité, un pouvoir habile à faire cesser l'état de choses qui la tuait à petit feu. Je parle, bien entendu, du point de vue catholique. C'est incontestablement le concile de Constance qui a sauvé la papauté. S'il a eu tort de faire tout d'abord maison nette, s'il a outrepassé son droit en frappant à l'aveuglette le pape légitime aussi bien que les deux intrus ses rivaux (nous n'avons

pas à décider quel était le vrai pape), alors son élu Martin V est un usurpateur et toute la série des papes ses successeurs est entachée de ce vice originel. Car les cardinaux sont choisis par les papes, ce sont eux ensuite qui les nomment, et un pape usurpateur ne peut ni confirmer ni nommer de légitimes cardinaux en possession des pouvoirs surnaturels qui assurent aux élections des pontifes l'inspiration et la coopération du Saint Esprit. Il faut donc que le concile général ou œcuménique soit dans l'Église supérieur à la papauté. C'est au fond et avec la limitation en France de l'ingérence du Saint-Siège dans les affaires nationales tout ce que le gallicanisme demande.

Mais ce n'est pas à nous de trancher cette grosse question. Nous la rappelons seulement pour faire observer que dans le livre soumis à notre appréciation nous avons en vain cherché une réponse à cette objection gallicane qui nous paraît dominer de haut le débat tout entier. Car elle est posée, non pas au nom d'une théorie abstraite sur les origines et les pouvoirs de la papauté, mais par des faits patents, accomplis, acquis à l'histoire. Ce n'est pas que, par fidélité à ses convictions, M. Salembier n'ait cherché soigneusement à dégager et à démontrer la légitimité exclusive des papes restés en possession de leur titre sur la liste officielle des pontifes de Rome. Si nous devons nous en rapporter à lui, Urbain VI (1378-1389) fut certainement à Rome le pape légitime et Clément VII d'Avignon (1378-1394) le pape usurpateur ou le *faux* pape; Grégoire XII, pape de Rome depuis 1406, fut déposé illégalement par le concile de Pise en 1409 en même temps que son opiniâtre rival Benoît XIII, pape d'Avignon depuis 1394, et quand le concile de Constance arracha la tiare à la fois à Benoît XIII condamné à Pise, mais obstinément partisan de lui-même, ce qui prouve du caractère, à Grégoire XII qui se décida enfin à abdiquer en 1415, et à Jean XXIII qui en dut faire autant et mourut en 1419, le concile de Constance affirma sa souveraineté. Mais il ressort du système soutenu par M. Salembier que Grégoire XII n'avait pas cessé d'être le pape légitime et qu'en le déposant avec les deux autres, le concile de Constance commit une iniquité. Alors que devient la légitimité de Martin V nommé par les cardinaux sur l'intimation du concile?

Encore une fois nous nous refusons à discuter la question qui ne nous regarde pas. Et c'est ici que nous tenons à féliciter M. Salembier de sa sincérité, de sa probité historiques. Trop d'historiens appartenant à son école théologique s'imaginent qu'il est de leur devoir de laver les papes de la liste officielle des reproches que leurs contemporains ont formulés

contre leur incapacité, leurs fautes, leur cupidité, leur népotisme, leur ambition, en un mot leur indignité. M. Salembier est plus honnête et plus véridique. Sa conscience d'historien ne lui permet pas de cacher ce que d'autres s'évertuent à taire ou bien à atténuer au point qu'on n'en voit plus trace. Personne ne dénonce plus vigoureusement que lui les défauts des papes de cette période, où la papauté ne compte pas un seul homme de grande envergure, en état de comprendre la situation, ce qu'elle exigeait, ce que son devoir de pontife de la catholicité était d'exécuter courageusement et énergiquement. Il n'est pas moins franc quand il s'agit des papes de Rome que lorsqu'il censure les papes d'Avignon. Si quelque chose avait pu sauver la papauté d'Avignon, c'eût été qu'un de ses représentants eût travaillé et réussi à guérir l'Église des plaies rongeantes qui la dévoraient. Alors on aurait pu dire : C'est le pape d'Avignon qui a fait ce que les papes de Rome dominés par des antécédents traditionnels, écrasés sous le poids d'un entourage irréformable, ne pouvaient faire et refusaient de faire. Au contraire, sauf une exception qui n'eut pas grande portée, les papes d'Avignon, les incontestés comme les contestés, n'eurent qu'une idée, celle de maintenir les prétentions de leurs prédécesseurs de Rome et la situation qui s'était constituée sous leur direction. Ils aspirèrent surtout à bien montrer au monde que rien n'était changé parce que le Saint-Siège s'était transporté des bords du Tibre sur ceux du Rhône pour mettre enfin sa liberté à l'abri des turbulences de la noblesse et du peuple de Rome. La papauté d'Avignon, puisqu'elle voulait durer, aurait dû être réformatrice, et c'est parce qu'elle ne le fut pas qu'elle tomba. Car, toutes choses égales, Rome aux yeux de la catholicité était en possession d'un prestige séculaire auquel Avignon ne pouvait prétendre.

Les concurrents romains des papes d'Avignon ne furent ni plus clairvoyants, ni plus à la hauteur de leur position. C'est pour cela qu'à leur tour ils tombèrent sous le verdict de deux conciles successifs. Après eux et grâce à eux la papauté se releva. Il ne fut plus possible de la concevoir autrement que résidant ordinairement à Rome, mais deux papes romains furent frappés comme indignes. C'est ce que M. Salembier a très bien mis en lumière. Il ne veut pas que la papauté puisse en être devenue caduque, mais cela ne l'empêche pas d'être sévère pour les papes qui, de 1378 à partir d'Urbain VI, jusqu'à la déposition de Jean XXIII en 1414, occupèrent le Saint Siège romain.

C'est au point qu'il ne serait pas étonnant que des adversaires, attachés au même principe que lui, mais moins pénétrés du premier de-

voir de l'historien, lui en voulussent d'avoir dénoncé à des lecteurs, qui sans lui n'en auraient rien su, les défauts et les tares de papes dont il faut croire que le Saint Esprit avait déterminé l'élection. N'étaient-ils pas dès lors dans leur droit, ceux qui réclamaient à grands cris que l'on frappât à la tête, si l'on voulait guérir les membres? Mais si l'on frappe à la tête, c'est donc que cette tête n'est ni intangible, ni inviolable.

Je crois savoir ce que M. Salembier pourrait répondre aux adversaires de sa loyauté. Il mettrait en avant le principe auquel, depuis qu'elle s'est constituée sur une base sacerdotale-sacramentelle, l'Église dans sa prudence a toujours tenu, savoir que l'indignité du prêtre n'ôte rien à la validité des pouvoirs qu'il exerce en vertu de sa consécration jusqu'à ce qu'il en soit dépossédé par l'autorité compétente. Ce qui se dit du prêtre doit se dire aussi du pape, qui est le premier des prêtres. Les torts des papes ne peuvent donc être allégués contre l'institution divine de la papauté ni contre les indispensables grâces dont elle est la source unique sur la terre. Il est vrai qu'à l'autre extrémité du monde religieux d'autres malcontents pourraient demander s'il est admissible que le Saint Esprit ait pour canal de ses grâces des individus immoraux et personnellement en dehors de son action sanctifiante, si, par exemple, on peut séparer l'infaillibilité de l'impeccabilité. Car enfin, à quoi sert-il d'être le dépositaire de la vérité, si par défaut de moralité on est capable de la cacher, de l'altérer, de la trahir? Mais voici que nous allons rentrer dans la controverse théologique, et nous voulons nous en abstenir.

Prenons seulement un exemple de l'application faite par M. Salembier à la question primordiale qui s'impose dès qu'on veut à son point de vue apprécier l'origine et la nature du schisme.

A ce point de vue, il s'agit de savoir si Urbain VI élu à Rome au lendemain de la mort de Grégoire XI en 1378, était pape légitime, ou bien si cette qualité revenait à Clément VII, élu quelques mois après. Il est clair que si Urbain VI est le pape légitime, ceux qui lui succèderont, canoniquement élus par le conclave des cardinaux romains, seront aussi les vrais papes. Par conséquent, Clément VII d'Avignon, nommé par les cardinaux de 1378 en opposition à Urbain VI, est faux pape, ses cardinaux ne seront pas plus légitimes que lui, son successeur Benoît XIII, nommé par eux en 1394, ne le sera pas davantage, et ces deux derniers papes d'Avignon ne seront que des intrus, sans aucun droit pontifical. La réciproque doit être vraie contre les papes de Rome de 1378 à 1409 (concile de Pise), si Clément VII a été dûment nommé pape.

M. Salembier se prononce carrément avec la tradition romaine en faveur d'Urbain VI contre Clément VII. Il a seulement la probité de reconnaître qu'on pouvait s'y tromper et qu'il y eut, lors de l'élection d'Urbain VI, des circonstances fâcheuses de nature à jeter le doute dans beaucoup d'esprits. Pour nous, à qui la solution du problème est absolument indifférente, nous allons un peu plus loin sans sortir du domaine de l'histoire, et nous pencherions à conclure que ni l'un ni l'autre ne fut nommé comme un vrai pape doit l'être. Nous ne chercherons pas ailleurs que chez M. Salembier les raisons qui nous déterminent.

La première condition de l'élection d'un vrai pape, c'est que le conclave appelé à l'élire soit à l'abri de toute pression capable de peser sur ses votes. Or, le lendemain de la mort de Grégoire XI, dernier pape incontesté d'Avignon, le 27 mars 1378 [1], les cardinaux se réunirent à Rome pour procéder le plus tôt possible à l'élection de son successeur. La ville était très agitée. Le sentiment italien et surtout le sentiment romain était qu'il fallait en finir avec cette manie de nommer toujours des papes étrangers qui ne se souciaient pas même d'honorer de leur présence ordinaire l'illustre cité dont ils étaient avant tout les évêques. Les Transtévérins particulièrement s'attroupaient au pied du Vatican où le conclave devait se réunir. « Depuis 70 ans, disaient-ils, la France se gorge de l'or romain ; à nous maintenant l'or français [2] ». L'opinion s'était répandue que le peuple romain avait le droit de prendre part à l'élection du pape, ce qui avait pu être vrai quand on remontait haut dans le passé, mais ce qui ne l'était plus du tout depuis longtemps. Les montagnards de la Sabine étaient descendus dans la ville et campaient bruyamment dans les rues. En vertu d'une coutume bizarre, il parait que la demeure du nouveau pape et même celles des cardinaux électeurs, s'ils habitaient Rome, étaient livrées au pillage dès la proclamation du nouvel élu. Les montagnards se promettaient bien de faire leur main, et en attendant ils avaient forcé un cellier du palais pontifical pour en boire le vin. On prit bien quelques mesures d'ordre pour protéger la liberté du conclave, et même le bourreau s'installa sur la place de Saint-Pierre au milieu

1) M. Salembier le fait mourir à Rome (p. 30). Je crois que c'est une erreur, d'ailleurs sans importance. Grégoire XI avait quitté Rome très chagriné de n'avoir pu gagner l'affection du peuple romain et désireux de retourner à Avignon. C'est dans ce voyage de retour, qu'il faisait à petites journées, que la maladie, puis la mort le surprirent à Anagni.

2) C'était une complète erreur, Avignon n'était pas terre française et si ses papes tiraient beaucoup d'argent d'Italie comme de France, d'Allemagne, d'Espagne et de partout, cet argent n'était nullement destiné à gorger la France.

de ses instruments de supplice pour intimider ceux qui oseraient troubler l'opération du Saint Esprit. On affirme que c'était aussi de tradition. Mais ces mesures furent sans doute inefficaces ou mal appliquées.

Le 7 avril 1378, après vêpres, les cardinaux se rendirent au palais du Vatican, mais pour cela durent traverser une foule compacte, armée, massée sur la place de Saint-Pierre, et qui leur criait d'un ton menaçant : *Romano lo volemo o, al manco, italiano*, « Nous voulons un pape romain, ou du moins italien ».

Les cardinaux italiens étaient en minorité, mais les étrangers à l'Italie, Français, Espagnols et Limousins (ceux-ci faisaient bande à part) étaient divisés. On comptait quatre cardinaux italiens, cinq français ou similaires et sept limousins, en tout seize votants. Six cardinaux étaient demeurés à Avignon et ne purent prendre part à cette élection. Il semble qu'on aurait dû et pu leur accorder le délai nécessaire pour se rendre à temps à Rome, mais on croyait devoir se hâter.

Bien qu'on eût muré plusieurs escaliers du palais pour empêcher la foule d'y pénétrer, il y eut des intrus qui parvinrent à s'y introduire et à vociférer aux portes mêmes des cellules occupées par les conclavistes. Des *caporioni* ou chefs de quartier vinrent aussi sommer les cardinaux de nommer un Italien. On eut de la peine à les faire sortir. La multitude stationnant toujours devant le palais passa la nuit sur pied, tua le temps en pillant d'autres celliers et en se distrayant par de copieuses libations. Toute la nuit retentit d'en bas aux oreilles des cardinaux le mot d'ordre adopté *Romano, al manco Italiano*.

Le lendemain matin, le tocsin sonne dans Rome. Le tumulte s'accroît d'heure en heure. Le « gardien » du conclave, évêque de Marseille, s'épouvante et vient crier aux électeurs qu'il leur faut se dépêcher, que le peuple veut à tout prix un pape romain ou italien, que, s'ils refusent de lui donner satisfaction, ils courent grand risque d'être massacrés. En vain le cardinal Orsini essaye de calmer la foule. Il n'y réussit pas.

C'est donc au bruit du tumulte extérieur et dans l'émotion qu'il leur cause que les cardinaux font choix d'un prélat étranger au Sacré Collège, Barthélemy Prignano, celui qui prit le nom d'Urbain VI, archevêque de Bari, un Napolitain, qui jouissait d'une bonne réputation comme caractère et comme capacité, non sans craindre pourtant que ce choix d'un Napolitain ne contente pas tout à fait les hurleurs qui voudraient un Romain[1]. Il faut faire venir l'élu qui n'est pas là. Il est mandé au

1) Prignano était Italien, mais le royaume de Naples était alors à peine considéré comme faisant partie de l'Italie proprement dite.

palais et on l'engage à prendre des précautions pour y entrer. Treize voix sur seize ont confirmé pour la seconde fois le choix fait le matin. Orsini, sans prononcer le nom de l'élu, crie à la foule : Vous avez un pape ! Mais on s'imagine qu'il s'agit d'un Limousin. Le tumulte redevient plus violent, on lance des pierres contre les fenêtres, on brise des portes, les clameurs sinistres redoublent, le palais est envahi, des conclavistes sont blessés, et l'on commence à piller.

Alors se passe une scène qui à distance paraît presque incroyable. A l'instigation d'un clerc inconnu, les cardinaux se prêtent à une comédie drôlatique. Il s'agit de donner le change à la foule. On hisse dans la chaire papale un vieux cardinal impotent, du nom de Tebaldeschi. On pose sur sa tête une mitre blanche, on l'affuble d'une chape rouge et on entonne le *Te Deum* au milieu du tapage. Le pauvre homme protestait, mais on ne l'entendait pas. Comme on le connaissait dans Rome, on crut que le conclave avait déféré au vœu du peuple et l'apaisement commença. Mais quand Prignano entra dans le palais, les cardinaux, à la fois effrayés et honteux, l'avaient quitté pour se mettre en lieux de sûreté.

Il faut avouer que jamais élection ne présenta moins que celle-là l'apparence d'une élection libre. Que des pourparlers antérieurs, comme l'affirme M. Salembier, eussent déjà préparé cette élection qui à certains égards pouvait passer pour un compromis entre Français et Italiens, c'est possible. Il n'en reste pas moins qu'elle s'opéra sous les auspices d'une véritable et menaçante émeute ; et quand M. Salembier nous dit qu'Urbain VI « fut élu dans la crainte, mais non par la crainte » (p. 43), nous nous permettrons de lui faire observer que c'est là un *distinguo* qui fait honneur à sa finesse d'esprit, mais qui ne saurait dissiper l'objection principale qui fut opposée plus tard à la validité de l'élection. La ruse grotesque à laquelle recoururent les cardinaux, et les cris d'alarme du gardien du conclave lancés au moment où l'on allait passer à la désignation de Prignano, encadrent toute l'opération et projettent sur elle le jour le plus fâcheux. Lorsqu'un peu plus tard les mêmes cardinaux électeurs qui avaient nommé l'archevêque de Bari crurent avoir des raisons majeures pour regretter leur vote et revenir, s'il était possible, sur une élection accomplie dans de pareilles conditions, il est de fait qu'ils ne manquèrent pas d'arguments pour soutenir leur thèse qu'elle avait eu lieu sous une pression qui l'invalidait moralement et canoniquement.

Voyons maintenant dans quelles circonstances eut lieu l'élection de

Clément VII qui installa de nouveau la papauté « en Avignon ».

Ce qu'il y a de plus spécieux dans la défense entreprise par M. Salembier de la légitimité de l'élection d'Urbain VI Prignano, c'est que les jours suivants les cardinaux, au moins pour la plupart et parmi eux ceux qui devaient bientôt après lui faire l'opposition la plus déclarée, s'empressèrent autour du nouveau pape, lui témoignèrent tous leurs respects et lui adressèrent de nombreuses sollicitations. Il fut intronisé selon l'usage à Saint-Jean de Latran le 18 avril 1378, et couronné par les cardinaux à Saint-Pierre. Cela suppose donc qu'ils ratifiaient dans la paix la décision qu'ils avaient prise dans le trouble. Ils dirent plus tard pour expliquer leur revirement qu'ils n'avaient nommé Barthélemy Prignano que pour conjurer un danger imminent et parce que, confiants dans son expérience et son caractère connu, ils n'avaient pas douté que lui-même reconnaîtrait l'irrégularité de son élection et qu'il ne l'acceptait que temporairement pour délivrer les cardinaux menacés par une foule furieuse. Ils s'attendaient par conséquent à sa prompte abdication. Il est très difficile de contrôler ces dires qui dans tous les cas ne font pas au Sacré Collège de 1378 une réputation d'intrépidité héroïque. En les admettant, il n'y aurait pas lieu de s'étonner de ce que, dans le court espace de temps qu'ils assignaient au pontificat d'Urbain VI, beaucoup d'entre eux l'aient traité en pape légitimement élu pour obtenir de lui des faveurs qu'il avait momentanément le droit de leur accorder. Cela non plus n'a rien de très magnanime, mais c'est humain et les cardinaux étaient des hommes.

Ce qui tendrait à confirmer l'explication qu'ils donnent de leur changement d'attitude, c'est que, peu de jours après l'élection, leurs collègues restés à Avignon et les souverains à qui notification en avait été faite et qui croyaient que tout s'était passé selon les règles, reçurent de plusieurs cardinaux des avis secrets contre les récits officiels. Un bruit sourd de révolte se faisait entendre. Il alla en grossissant. Les délégués d'Urbain auprès des souverains semaient eux-mêmes les doutes et éveillaient les défiances. Cela ressemble beaucoup à un commencement de désillusion sur les intentions qu'on avait, peut-être un peu légèrement, attribuées au pape élu en un jour de décision précipitée. Que les rapports entre le nouveau pape et les cardinaux s'aigrissent, et ceux-ci seront bien tentés de déclarer que la nomination d'Urbain VI a été arrachée à leurs hésitations par une violence qui la viciait essentiellement.

Cependant, si Urbain VI une fois installé eût répondu aux espérances

que pouvait autoriser sa réputation de sagesse et d'attachement scrupuleux aux devoirs de sa charge, il est certain qu'il eût été plus avantageux à l'Église de se rallier à son pontificat et de seconder ses vues de pacification et de réforme plutôt que d'exposer la catholicité à de nouvelles tempêtes. En définitive sa situation pouvait passer pour régulière. Il avait eu les voix de la majorité du conclave. Les scènes qui avaient accompagné son élection étaient ou ignorées ou ramenées à des incidents qui n'en compromettaient pas essentiellement la validité. Pourquoi donc cette levée de boucliers qui finit en peu de temps par enrôler la plupart des cardinaux qui l'avaient élu et par les changer en adversaires résolus de son pontificat? Cela fait penser qu'ils savaient mieux que personne combien cette élection avait été incorrecte, qu'elle était éminemment attaquable, et que, les motifs de regret allant en grandissant, il y avait lieu de faire sortir du fourreau l'arme qui y était cachée et de provoquer un nouveau conclave qui réparerait la faute imposée au précédent par les forcenés du peuple romain.

Ce fut Urbain VI lui-même qui ralluma le feu qu'on aurait pu laisser dormir sous la cendre. Ici nous laissons la parole à M. Salembier (p. 55) :

« A peine élu, Urbain VI parut changer de caractère. On l'avait considéré jusque-là comme un ennemi du vice, de la simonie et du faste, comme un ami des mortifications corporelles, de mœurs exemplaires, de rigide intégrité, protecteur éclairé des lettres et des arts. » Tout son passé plaidait en sa faveur. En un mot, « Barthélemy Prignano avait été irréprochable; Urbain VI fut loin de l'être, si l'on s'en rapporte aux documents contemporains ».

« Il est trop certain que le nouveau pontife, à peine élevé sur le siège de saint Pierre, se montra inflexible dans ses volontés, précipité et fantasque dans ses projets de réforme, plus rude que prudent et plus passionné que sage. » Catherine de Sienne elle-même, qui lui est dévouée, en est inquiète pour l'Église, le conjure respectueusement d'adoucir les mouvements subits de son caractère et de « réprimer son naturel ».

« Peut-être l'impression des événements dramatiques qui avaient marqué le commencement de son règne déséquilibra-t-elle son intelligence à certains moments de sa vie. Dès le lendemain de son couronnement le pape rudoia les prélats étrangers venus au Vatican pour lui présenter leurs hommages. Ne va-t-il pas jusqu'à les traiter de parjures, parce qu'ils ont quitté pour un temps leurs églises et parce qu'ils résident momentanément à Rome? » — Quinze jours plus tard, il prêche en consistoire public sur ce texte : *Je suis le bon Pasteur*, et « c'est dans

les termes les plus virulents qu'il attaque les mœurs des cardinaux et des prélats... Toujours courroucé, menaçant et rude,... il adresse en public aux princes de l'Église les plus dures invectives. Le prélat qui l'a couronné, Orsini, est traité de fou, et Robert de Genève, le futur Clément VII, s'entend infliger l'épithète de ribaud. Les princes et les seigneurs sont gourmandés parfois avec une âpreté voisine de l'insulte. »

Tout cela était de la démence. Quand il existe quelque part une arme dont les coups pourraient être mortels, il est pour le moins insensé d'exaspérer ceux qui l'ont entre les mains au point de leur donner une furieuse envie de s'en servir. Ce qui devait arriver arriva. Sans entrer dans les détails du soulèvement graduel des cardinaux et d'autres prélats, on peut trouver naturel que, rougissant de la pusillanimité dont ils avaient fait preuve devant l'orage populaire en voyant qu'ils avaient mis à la tête de l'Église, non pas l'homme qu'ils tenaient pour circonspect et avisé, mais un énergumène et un « déséquilibré, » ils aient cherché le moyen de réparer leur bévue et qu'ils l'aient trouvé dans la dénonciation du scandale qui avait vicié son élection. Assurément la conduite du Sacré Collège en toute cette affaire est moins qu'édifiante, mais cela ne détruit pas les faits qui l'expliquent et qui ont paru à d'excellents esprits justifier leur conduite ultérieure. Saint Vincent Ferrier lui-même leur donna raison quant au fond.

Au mois de mai (l'élection avait eu lieu en avril) la majorité des cardinaux se retirent à Anagni et de là treize d'entre eux écrivent au pape Urbain une lettre comminatoire, contestant vivement la légitimité de son élection et lui déclarant qu'ils ne l'ont intronisé que sous le coup de la terreur, ils le dénoncent comme apostat et le somment d'abdiquer. Le 2 août ils lancent la *Declaratio* publique où ils racontent à leur point de vue les circonstances de l'élection. Le 9 du même mois ils publient une encyclique à l'adresse de tous les fidèles, où ils anathématisent le pape Urbain comme intrus. Le 27 août, ne se sentant pas suffisamment protégés à Anagni, ils se rendent à Fondi sous la protection de Jeanne de Naples dont Urbain avait grièvement froissé le quatrième mari, Othon de Brunswick. Ils y sont rejoints par trois cardinaux italiens, jusqu'alors demeurés près d'Urbain. Une lettre de Charles V, roi de France, doit les avoir encouragés à persévérer dans leur ligne de conduite. Bref Robert de Genève fut élu à l'unanimité moins une voix (était-ce la sienne?), les trois cardinaux italiens, sans participer au vote, regardèrent l'élection comme canonique et elle reçut l'adhésion des six cardinaux demeurés à Avignon. De la sorte on est en droit de dire que Robert de Genève ou

Clément VII eut le droit de se considérer comme l'élu à une forte majorité des cardinaux composant le Sacré Collège du moment. Après un court séjour dans le royaume de Naples, il préféra regagner Avignon.

Quelle conclusion tirer de cette tragi-comédie où les intérêts vitaux de toute la chrétienté occidentale étaient en jeu?

Pour nous, il est évident qu'aucun des deux papes ne fut régulièrement élu. La terreur qui avait pesé sur le conclave de Rome viciait l'élection d'Urbain. Celle de Clément VII était irrégulière en présence d'un pape vivant, d'abord reconnu et intronisé par ceux qui l'avaient élu. La seule manière franche et pacifique de redresser les torts de tous, électeurs et élus, eût été que d'un commun accord, dans l'intérêt supérieur de l'Église, et avant de pousser les choses au point où le schisme était pour ainsi dire inévitable, Urbain VI et le conclave eussent reconnu qu'il était indispensable de procéder à une élection nouvelle qui, cette fois, n'eût pu donner prise à aucun reproche. Urbain VI eût-il été réélu? C'est possible et même probable. Ses emportements, son manque de convenance et de tact, son refus de reconnaître que son élection n'avait pas réuni les conditions normales de validité firent qu'on n'y put penser. Ses électeurs, qui pouvaient se croire autorisés à l'annuler, allaient-ils les bras croisés laisser l'Église pâtir des excentricités dangereuses de cet *homo furiosus*? Il me paraît bien difficile de soutenir qu'ils devaient le faire quand ils se croyaient en droit de faire autrement. Avec tout cela ils étaient acculés à la nécessité de commettre un acte des plus insolites en désignant un autre pape que celui que « dans la crainte » ils avaient élu. Il y avait donc à dire *pour* et *contre* les deux élections. Ni l'une ni l'autre n'était à l'abri des objections, et comme chaque pays catholique, forcé de choisir, se décida conformément à ses précédents, à ses intérêts politiques ou à ses tendances nationales, le schisme, le grand schisme fut inévitable et la catholicité pendant trente-quatre ans fut scindée en deux obédiences papales dont la rivalité accrut encore les maux dont elle souffrait déjà.

Nous n'avons ni le temps ni l'espace de suivre les complications de toute sorte qui sortirent d'un état de choses aussi anormal et qui furent aggravées par la résistance opiniâtre que les papes des deux séries parallèles opposèrent à tous les plans proposés pour ramener l'unité. Quelques différences de forme mises à part, les papes de Rome comme ceux d'Avignon se cantonnèrent dans le droit que chacun croyait tirer de son élection, c'est-à-dire à ses yeux de sa mission divine. On n'abandonne pas un poste à la garde duquel on est commis par Dieu, le pape n'est

justiciable d'aucun pouvoir humain, telles furent toujours leurs maximes. C'est avec bien de la peine qu'on leur arracha la promesse d'abdiquer simultanément pour que le retour de la paix fût possible, ou bien qu'ils conférassent ensemble pour aviser aux moyens de la rétablir. Ni l'un ni l'autre de ces plans n'aboutit. Ils ne furent pas moins revêches à l'idée de convoquer un concile général qui imposerait à l'un et à l'autre l'autorité de l'Église qu'il aurait représentée souverainement. Il n'y avait donc pas de raison pour que cela finît, et il fallut que les cardinaux des deux papautés, effrayés de la prolongation indéfinie d'un tel état de choses, prissent sur eux, et malgré leur pape respectif, de convoquer le concile qui se réunit à Pise en 1409. Les deux papes rivaux, Grégoire XII de Rome et Benoît XIII d'Avignon protestèrent contre sa légitimité, parce qu'aux deux points de vue il n'était pas convoqué par le seul pouvoir qui fût en droit de le faire. Ils oubliaient, et on oublie encore souvent aujourd'hui d'un certain côté, que les premiers conciles généraux de la chrétienté avaient été convoqués par les empereurs chrétiens, et non par les évêques de Rome. C'est pourquoi aucun des deux compétiteurs ne consentit à s'incliner devant le concile de Pise qui les frappa tous deux de déchéance et fit nommer Alexandre V. Mais comme Grégoire XII et Benoît XIII maintinrent ce que chacun considérait comme son droit absolu, au lieu de deux papes, il y en eut trois. Le concile de Constance de 1414, pour la convocation duquel, avec l'approbation de toute la catholicité, l'empereur Sigismond obtint enfin l'assentiment du pape régnant alors à Rome, Jean XXIII, sortit donc comme un remède *in extremis* de la nécessité ressentie partout de ne pas laisser mourir l'Église dans un état aussi piteux. Ce concile aussi déclara déchus les trois papes compétiteurs. Les deux Romains, Grégoire XII et Jean XXIII, après résistance, finirent par se rallier. Seul, le vieux Benoît XIII persista jusqu'à la fin de sa longue vie, inébranlable comme le rocher de Peniscola sur lequel perchait le château de sa famille, à se proclamer le seul vrai pape et à excommunier à peu près tout le monde. Mais il était depuis vingt ans passé à l'état de quantité négligeable.

M. Salembier a raconté en détail tous ces incidents, toutes ces négociations, toutes ces comédies entremêlées de tragédies, et son récit est intéressant, même pour ceux qui ne partagent nullement son point de vue. Il l'a rédigé avec une complaisance très marquée à partir d'Urbain VI, à ses yeux et malgré ses torts seul pape légitime, pour ses trois successeurs et notamment pour Grégoire XII, tout en leur disant franchement quelques vérités que sa conscience d'historien ne lui permettait pas de

taire. Mais, avec le principe dont il part pour étudier l'histoire de l'Église, il faut bien que la série traditionnelle des papes sorte toujours intacte des crises où d'autres pourraient croire que la chaîne fut plus d'une fois brisée dans quelques-uns de ses anneaux. En particulier il m'est impossible de voir comment il s'en tire avec Grégoire XII, qui résiste à Pise, qui proteste contre Constance et qui pourtant finit par se soumettre, donnant ainsi raison au décret qui l'a déclaré déchu de la papauté, par conséquent au principe de la supériorité du concile général sur le pape. Mais ce ne sont pas nos affaires.

Nous aurions quantité de critiques à émettre sur quantité de points de détail. M. Salembier ne nous semble pas toujours juste à l'égard des catholiques excellents qu'étaient Pierre d'Ailly et Jean Gerson. Il retombe, à son insu je crois, dans cette manière trop habituelle aux controversistes de son école de présenter les choses déplaisantes sous un jour qui, sans être tout à fait faux, ne permet pas de les saisir dans leur réalité vraie. Pour lui comme pour eux, quand un auteur dont les tendances ou les conclusions ne leur agréent pas, a écrit une phrase, admis un fait, dont ils pensent pouvoir tirer parti, cet auteur *avoue*, comme on dit d'un coupable qui se trahit. Locution de séminaire qu'il faudrait éviter dans les livres d'histoire sérieuse et qui provient de la peine qu'on éprouve à s'imaginer qu'on puisse différer d'opinion tout en restant sincère et de bonne foi. Nous le trouvons décidément injuste pour le pauvre Jean Hus, la victime du concile de Constance et de la lâcheté de l'empereur Sigismond. Quelle escobarderie que l'excuse alléguée en faveur de ce dernier qu'il n'avait accordé de sauf-conduit au prédicateur de Bohême que pour lui garantir sa sécurité pendant le voyage qu'il devait faire pour se rendre à Constance, mais qu'il ne répondait pas du reste ! Comme si, quand on accorde un sauf-conduit pour un pareil voyage, cela n'équivalait pas à un billet d'aller et retour ! Et à quoi bon s'efforcer d'innocenter le concile en expliquant la barbarie de sa décision finale par la législation de l'époque et les atrocités qu'elle sanctionnait ? Cette excuse est valable pour des assemblées ou des hommes faillibles, elle ne l'est pas pour une assemblée qui a la prétention de décréter et d'agir au nom du Saint Esprit de Dieu ; car c'est reconnaître — nous allions dire *avouer* — qu'elle n'était pas au-dessus des préjugés et des erreurs de son temps.

Nous craignons donc que le livre de M. Salembier, aux mérites relatifs duquel nous avons eu le plaisir de rendre hommage, ne réalise pas encore la pensée de Léon XIII en présentant l'histoire d'une période importante de l'histoire ecclésiastique « mise au point des progrès de la

critique de notre temps ». Ce n'est pas à nous de décider si le projet de Léon XIII pourra jamais dépasser la nature d'un *pium votum*. Il n'y a dans ce doute rien de blessant pour la science catholique. Le catholicisme est à nos yeux une très grande institution religieuse, et il est naturel que tant qu'il compte ses fidèles par millions, il ait des défenseurs et des historiens animés du désir de le défendre. Les « progrès de la critique » nous ont précisément appris qu'on se trompait grandement quand on voulait expliquer ses origines par l'ambition, les calculs et les supercheries de ses fondateurs. Il est le résultat séculaire, l'aboutissement naturel d'une direction qui entraina de bonne heure la chrétienté et que la chrétienté en majorité accepta volontiers. On peut le regretter, trouver qu'elle déviait de l'individualisme évangélique, que, systématiquement poursuivie, elle devait mener à l'enrégimentation collectiviste des consciences, mais il n'en faut pas contester le droit historique, je veux dire l'évolution naturelle, ni la puissance, ni la très grande place place qu'elle tient dans l'histoire de l'humanité.

Cette direction fut celle qui résulta de l'introduction du principe sacerdotal-sacramentel dans la chrétienté, soutenu lui-même par le désir de l'unité à tout prix. Ce n'est ni par des brocards, ni par des critiques de détail, encore moins par des injures, que ses adversaires en viendront à bout. D'autre part, ses défenseurs devraient se dire que les petits artifices de rhétorique et les triturations de l'histoire ne prévaudront pas contre la direction opposée qui, depuis le XVIe siècle, tend à ramener la conscience religieuse vers l'autonomie individuelle. Elle aussi remonte loin et haut, si haut qu'elle est la première en date. Tout ce que je veux dire, c'est que le catholicisme doit être étudié dans le sentiment de ce que j'appelle le « respect scientifique ».

Ce qui ne détruit pas toutefois l'impression que j'ai plus d'une fois éprouvée à la lecture de l'œuvre de M. Salembier et qui revient à ceci : Qu'on est donc heureux de pouvoir étudier et penser librement !

Albert Réville.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Arthur Fairbanks. — **A Study of the greek Pæan.** — New-York, Macmillan Company, 1900, in-8°, 166 p.

La découverte de trois hymnes à Apollon et d'un hymne à Bacchus, faite dans les fouilles de Delphes par l'École française d'Athènes, a ramené l'attention sur la question délicate et complexe du *péan* hellénique. Le sujet avait été traité jadis, dans un programme de Magdebourg (1847), par Schwalbe [1], mais d'une façon insuffisante. M. A. Fairbanks a jugé, non sans raison, qu'il était utile de le reprendre aujourd'hui, en y appliquant une méthode plus précise, une analyse plus pénétrante, et en lui donnant tous les développements qu'il comporte.

Il étudie donc successivement, dans sept chapitres : 1° la nature du vieux dieu Paiân, qui a donné son nom au chant qui l'invoquait ; 2° et 3° l'emploi de ce chant, comme moyen de détourner le mal, et avant des entreprises dangereuses, telles qu'un voyage, et surtout une bataille ; 4° l'usage du péan dans le culte d'Apollon à Delphes, à Délos, ailleurs encore, et dans celui de Dionysos ; 5° la forme de cet hymne, c'est-à-dire sa structure, son refrain, son mètre, la musique qui l'accompagnait ; enfin, 6° le péan des banquets, et 7° le péan de victoire.

Ces courtes indications suffisent à montrer l'importance relative des diverses questions étudiées par M. F., qui essaie de les ramener toutes à une idée maîtresse : le péan, d'abord simple invocation au dieu Paiân, a passé dans le culte d'Apollon, quand celui-ci a fini par absorber les attributions du premier, quand il est devenu παιάν, « guérisseur » et ἀλεξίκακος, « celui qui détourne le mal ». Cette conception paraît en effet rendre un compte exact des nombreux usages du péan, que l'auteur, dans sa conclusion, distingue par des traits très nets des autres espèces d'hymnes. Le tableau qu'il nous donne, à la page 68, du *processus* historique du péan, n'a, il en convient lui-même, qu'une valeur hypothétique ; mais cette hypothèse est, à notre sens, fort vraisemblable. On lira avec intérêt, grâce à la lucidité parfaite de l'exposition, les développements qui précèdent et que ce tableau résume : toute cette étude est excellente.

L'ouvrage se termine par deux Appendices. Dans le premier, l'auteur publie à nouveau, en suivant l'ordre des temps, les péans ou fragments de péans que la

1) *Ueber die Bedeutung des Päans, als Gesang im apollinischen Cultus.*

littérature ou les monuments épigraphiques nous ont conservés. Dans le second, il reproduit le texte des hymnes découverts à Delphes, en l'accompagnant d'un commentaire critique et explicatif assez étendu (p. 112-153). C'est à une revue philologique qu'il appartiendrait d'indiquer, dans un détail où nous ne pouvons entrer ici, ce que M. F. ajoute aux observations de MM. Weil, Théodore Reinach, Crusius, et autres savants qui se sont déjà occupés de ces hymnes, et en quoi il se sépare de ses prédécesseurs. Je dois me borner à signaler sa méthode prudente, justement ennemie de toute divination.

Le livre de M. Fairbanks forme le douzième fascicule des *Études de Philologie classique* publiées par l'Université Cornell d'Ithaka (New-York). Les personnes qu'intéresse l'histoire religieuse de la Grèce trouveront dans cette même collection, sous le n° 3 (1894), un travail de Miss Alice Walton sur le *Culte d'Asklépios* [1].

P. Decharme.

A. Gasquet. — **Essai sur le culte et les Mystères de Mithra**. — Paris, Armand Collin, 1899, 1 vol. in-12, de 143 pages.

« C'est une disgrâce fâcheuse pour cet humble et modeste essai, écrit M. Gasquet, recteur de l'Académie de Nancy, de paraître juste au moment où se publie l'admirable et magnifique ouvrage de M. Franz Cumont. » Assurément, on ne saurait mettre sur le même rang les deux ouvrages. Le petit volume de M. Gasquet est un essai, dépourvu de tout attirail scientifique, à peine muni de quelques notes et sans aucune reproduction de monuments. Il faut néanmoins remercier l'auteur de ne pas l'avoir gardé dans ses cartons. En ces matières encore insuffisamment élucidées, il est intéressant d'avoir le jugement d'un homme éclairé, d'esprit libre et judicieux. Dans un premier chapitre M. Gasquet décrit les conditions morales et religieuses de la société romaine, lorsque les Mystères de Mithra s'y propagent. Le second chapitre traite des origines du Mithriacisme, iraniennes, chaldéennes, phrygiennes. Le troisième expose les doctrines, à l'aide de beaucoup de comparaisons empruntées aux enseignements d'autres mystères ou d'autres religions orientales. C'est ici que la méthode plus précise et l'analyse plus serrée des représentations figurées assurent aux interprétations de M. Cumont une valeur plus grande. Dans le quatrième chapitre, consacré aux épreuves et aux grades, M. Gasquet a conservé l'opinion traditionnelle que les compartiments latéraux des bas-reliefs mithriaques représentent des épreuves imposées aux néophytes, tandis que M. Cumont y voit, à juste titre ce me semble, des épisodes de la légende du dieu, qui devenaient dans l'enseignement des Mystères autant de symboles de

1) Remarquons, en passant, la part prise par des femmes aux publications de l'Université Cornell. Le n° XI est un Index des *Memorables* de Xénophon, composé par deux jeunes filles.

la destinée promise aux fidèles. Que les épreuves auxquelles on soumettait les initiés aient été mainte fois inspirées par le désir de les faire passer par les mêmes péripéties que leur dieu, cela paraît vraisemblable. Mais sur les bas-reliefs, c'est bien du dieu qu'il s'agit et non des fidèles. Sur la signification des divers grades on ne peut émettre que des hypothèses. Parfois il vaut mieux avouer son ignorance que de recourir à des suppositions tout à fait gratuites. Le cinquième chapitre est l'exposé des causes du succès et de la décadence du Mithriacisme. M. Gasquet y fait ressortir la valeur morale du Mazdéisme. Il est peut-être quelque peu osé de se fonder sur les enseignements moraux de l'Avesta pour reconstituer la morale des Mystères mithriaques, surtout lorsqu'on le considère comme une œuvre compilée et arrêtée sous la dynastie des Sassanides. Mais il reste assez de témoignages du caractère moral des Mystères pour n'avoir pas besoin de recourir à l'Avesta. Le Mithriacisme fut une religion d'action et de vie, où l'existence était conçue comme une lutte devant mener le fidèle à une vie bienheureuse. C'en était assez pour lui assurer sa part de popularité à une époque où l'on recherchait de bonnes raisons pour assigner à la vie un sens et où le besoin d'une direction morale s'était généralisé.

Si M. Gasquet pouvait se décider à donner une nouvelle édition de son livre en partant des recherches faites par M. Cumont et en discutant les interprétations sur lesquelles les deux auteurs ne sont pas d'accord, il accomplirait une œuvre utile.

Jean Réville.

René Dussaud et Frédéric Macler. — **Voyage archéologique au Safâ et dans le Djebel ed-Drûz**, avec 1 itinéraire, 17 planches et 12 figures. Paris, E. Leroux, éditeur, 1901. 224 p. in-8.

La région volcanique du Safâ, au S.-O. de Damas, n'avait été explorée par aucun épigraphiste depuis le voyage de MM. Waddington et de Vogüé, en 1862. Ceux-ci en avaient rapporté un grand nombre d'inscriptions, du type déjà connu par les fac-simile de Wetzstein et avaient ainsi fourni une base solide au déchiffrement, qu'achevait ving ans plus tard M. Halévy. Il restait à compléter leurs recherches, à découvrir les textes qui avaient pu leur échapper, à réviser des copies, faites dans des conditions défavorables, de textes très mal gravés. Ce fut l'un des objets du voyage entrepris en avril-mai 1899 par MM. Dussaud et Macler, et dont ils viennent de publier les résultats. Ils nous donnent 412 inscriptions safaïtiques en partie inédites. Ces textes, d'une monotonie désespérante, sont peu intéressants en eux-mêmes, mais ils sont précieux par la lumière qu'ils jettent sur quelques questions d'histoire très obscures, et MM. Dussaud et Macler en ont fort habilement tiré parti pour rectifier en plusieurs points les idées courantes sur l'évolution des écritures sémitiques, les

migrations des tribus arabes, et l'histoire de la province romaine d'Arabie. Il paraît définitivement acquis que les inscriptions safaïtiques ne sont pas postérieures au IVe siècle, et que le peuple qui les a gravées n'a rien de commun avec les Ghassanides.

L'exploration du Djebbel ed-Drûz formait la seconde partie du programme de MM. Dussaud et Macler. Ils en ont rapporté 104 inscriptions, grecques pour la plupart, quelques-unes nabatéennes. L'une de celles-ci (nº 30, p. 161), dédicace (à un dieu dont le nom a malheureusement disparu) conservée dans une église consacrée à saint Georges et construite sur les ruines de l'ancien sanctuaire sémitique, fournit un exemple curieux de la survivance des cultes païens sous des noms chrétiens. Une autre (nº 36), nous donne le nom d'une nouvelle divinité nabatéenne A'ra (ou A'da) et peut-être celui d'un nouveau roi, Rabel II. A Deir el-Kahf, les auteurs ont découvert un camp romain qui leur a fourni plusieurs inscriptions importantes. Leur recueil sera donc indispensable à tous ceux qu'intéresse le passé de la Syrie. Ajoutons que de nombreuses tables en rendent l'emploi facile et rapide.

C. Fossey.

W. Williamson. — **The Great Law, a study of religious Origins and of the Unity underlying them.** — 1 vol in-8°, de xx-331 pages. Londres, Longmans, 1899.

Les illusions ont la vie dure. Voici un gros volume de plus de 350 pages, imprimé et cartonné avec un luxe tout anglais ; mieux encore, présentant une érudition sérieuse qui ne dédaigne ni la clarté ni même l'élégance du style — le tout dépensé pour essayer, une fois de plus, d'établir que la religion est née, à un moment donné, chez un peuple privilégié ; — qu'elle a débuté par du pur symbolisme, voilant, sous des images accessibles aux masses, des vérités encore conformes aujourd'hui aux plus hauts enseignements de la philosophie et de la morale ; — qu'elle s'est déformée et différenciée au cours des âges, ses symboles étant pris pour des réalités ; — enfin que les ressemblances de mythes et de rites, si fréquentes dans tous les cultes connus, s'expliquent uniquement par leur unité d'origine. — Cette religion aurait vu le jour parmi les Adeptes de la « Quatrième race », sur le continent aujourd'hui submergé de l'Atlantide. Les Atlantes, prévoyant leur submersion, auraient envoyé des colonies propager leurs idées, d'abord dans l'Inde où elles furent recueillies plus tard par la « Cinquième race » (les Aryens); puis, d'une part, chez les Égyptiens et les Chaldéens, d'autre part chez les Mexicains et les Péruviens. (Quetzacoatl était un Atlante qui émigra au Mexique dans les derniers jours de l'île Poseidon, suprême vestige du continent disparu). Tout ceci se passait il y a plus de sept mille ans, quand le printemps commençait dans le signe du Taureau.

La religion en question reposait sur l'admission d'une Cause première sym-

bolisée par un cercle; cet Être absolu se dédoublant en un principe actif représenté par le soleil et un principe passif représenté par la lune. Les forces dont on avait constaté les manifestations dans l'univers étaient objectivées sous la forme de trois pouvoirs, le Créateur, le Conservateur et le Destructeur, type primitif de toutes les Trinités subséquentes. Le culte consistait surtout en des cérémonies d'initiation, qui symbolisaient la mort et la renaissance de l'individu.

On comprend que nous ne suivions pas l'auteur dans les développements de ce roman hiérographique. Il invoque tour à tour les découvertes de l'ethnographie, de l'archéologie, de la philologie et même de la numismatique. Nous ne lui chercherons pas querelle sur les noms, les caractères et les migrations de ses « sept races », détails où sa fantaisie a pu se donner libre carrière; mais voici un spécimen de sa linguistique : il s'agit du mot **Aum**, le monosyllabe mystique des brahmanes et des bouddhistes : « Am, om ou um signifie dans la plupart des langues qui ont quelque affinité avec le sanscrit : cercle, cycle ou disque solaire. Hom ou hama chez les Perses signifiait le soleil. D'où l'origine du mot Amon (Am = le soleil ; On = les pouvoirs créateurs de la nature). Bacchus était appelé Omestes (le Dévorateur) et Oma Deus (le saint Om). Cet Om-estes trouve son parallèle dans le perse Om-esta; esta étant simplement le vieil affirmatif sanscrit d'où sont sortis Hestia et Vesta » ! — Ailleurs il prétend établir l'équivalence du Baal sémitique avec le Bel celtique, le Baldur scandinave et le Bali hindou. Nous pensions que de pareilles étymologies n'étaient plus possibles aujourd'hui. — En archéologie, il appartient à l'école — également recrutée parmi les adversaires et les partisans du christianisme — qui voit la croix partout : Osiris, Horus, Prométhée, Quetzalcoatl sont représentés, paraît-il, crucifiés, les bras étendus. — Le culte phallique est « une expression avilie de la fréquente révérence pour la croix ». — En numismatique, il nous déclare gravement qu'on a découvert, dans les deux Amériques, des monnaies ou médailles (*coins*), portant, comme certaines pièces de Tyr « un arbre sacré avec le serpent qui lui sert de gardien » ! Voilà qui va faire venir l'eau à la bouche de bien des collectionneurs. Peut-être les Atlantes sont-ils les inventeurs de la monnaie!

Et la *Grande Loi?* Pour autant que nous l'ayons bien comprise, c'est la loi de sacrifice ou d'amour, qui se trouve au fond de toutes les religions. Le premier et suprême sacrifice a été celui de l'Etre absolu, qui s'est manifesté comme Logos en se limitant; ensuite celui du Logos, qui s'est fractionné en systèmes solaires, sources de toute vie dans l'univers. Cette manifestation de la divinité dans le temps et l'espace a été une œuvre d'amour, que l'homme doit imiter, en se dévouant pour les autres êtres. Recevoir de Dieu et donner à autrui, telle est la vraie religion. Dans la proportion où l'homme s'y soumet, il s'affranchit de l'esclavage du *Karma*.

La formule ne manque pas de grandeur et nous nous abstiendrons de la discuter ici. Mais, si elle peut être le dernier mot de la religion, elle n'en est pas et

premier ; et, chose étrange, l'auteur lui-même semble le reconnaître, lorsque, dans son dernier chapitre, il retrace l'histoire du sacrifice en des termes que ne désavouerait pas un évolutionniste. Il nous le représente en effet comme ayant successivement franchi les étapes suivantes : 1° donner des choses matérielles pour obtenir des biens matériels ; 2° sacrifier des biens matériels pour s'assurer des avantages posthumes ; 3° faire le bien, par sentiment du devoir et amour de l'humanité ; 4° (surtout pour l'avenir), réaliser un état où l'âme, ayant dépassé le sentiment de ses limitations, se sent une avec la vie divine qui circule dans l'univers.

G. d'A.

REVUE DES PÉRIODIQUES

RELIGIONS DES PEUPLES NON CIVILISÉS ET FOLK-LORE
(1896-1900)

Internationales Archiv für Ethnographie.
Tome IX (1896).

J. S. Krauss, *Bojagić Alilé's Glück und Grab, zwei moslimische Guslarenlieder*, p. 6-45. — A propos de ces deux chansons, M. Krauss fait la critique de la théorie de M. Comparetti sur l'origine de l'Épopée. D'après l'opinion de M. Krauss, c'est le hasard seul qui a fait naître le cycle homérique et toutes les épopées; un récitateur a trouvé deux chansons (connues peut-être sous d'autres formes aussi) qu'il a pu réunir à cause d'une ressemblance fortuite; de ce rapprochement de deux chansons complémentaires et indépendantes, résulte une épopée, pourvu qu'il se trouve un rédacteur qui sache faire pour les parties encore mal soudées entre elles ce qu'a fait Homère pour l'épopée grecque.

Begräbnisgebräuche in Japan, p. 48 (Extrait du *Ostasiastichen Lloyd* d'octobre 1898). — Les Japonais enterrent les morts dans une cuve de bois, où le cadavre est agenouillé. On a aussi l'habitude de brûler les morts; on enterre ensuite les urnes funèbres dans le sol.

Schlangen in der Volksmedizin, p. 48 (Extr. du *Berl. Tageblatt*, 10 nov.). — Emploi des vipères en médecine; il faut les attraper au printemps avant que le coucou se soit fait entendre.

Das Anspucken erstverdienten Gelder, p. 48. — On n'aurait pas l'habitude en Hollande de cracher sur la première pièce qu'on reçoit, ce qui est assez invraisemblable.

M. C. Schadee, *Bijdrage tot de kennis van de Ethnographie der Westerafdeeling van Borneo*, p. 62-89. Il se trouve dans cette collection ethnographique des objets dont la signification est religieuse ou magique : un talisman (p. 71) formé de matériaux assez variés, des cordes (p. 65) qui servent à prédire l'avenir, deux petites poupées auxquelles il faut donner à manger (p. 81) et qu'on offre aux divinités mauvaises pendant les épidémies.

Hunde und Naturvölker, p. 92, 176. — Renseignements complémentaires relatifs à l'article de M. Langkaral (t. VIII). Légende totémique de Java.

Skizzen aus west Borneo, p. 137 (Extr. du *Bijdr. tot de Taal-Lande en Volkk. van Ned. Indië*, VI, IIe Deel, p. 63). — Cérémonie de purification de la fille

aînée ; méthode pour se faire payer par un homme en s'assurant l'amitié de l'esprit des arbres.

P. 138. *Ein Fisch als Aphrodisiacum.* — Dans les Indes néerlandaises, on croit que le mari d'une femme stérile doit manger un certain poisson, pris dans la « Mer des enfants », qui se trouve au sud de Java.

S. K. Kusnezow, *Ueber den Glauben vom Jenseits und den Todtenkultus der Tscheremissen* (suite), III, p. 153-161. — Invitation des parents à faire le cercueil ; trois façons d'enterrer : dans un cercueil fait de planches, dans un arbre creux ou dans une sépulture faite avec des planches ou des masses de pierre : lavage du corps ; offrandes jetées dans le feu ou exposées à la fumée ; liste des objets qu'il faut mettre dans le cercueil — couteau, pipe, flacon d'eau-de-vie, etc. dont la nature varie suivant le sexe du décédé ; les ongles qu'on lui a coupés pendant la vie, se trouvent aussi dans le cercueil pour que le mort soit à même de traverser les montagnes escarpées de l'autre monde ; il y a aussi un fil de soie pour l'enfant afin qu'il croisse à la même longueur, pour l'adulte afin qu'il puisse traverser le pot de soufre. Il fallait que le cadavre ne fût pas emporté par la porte ; on avait une petite fenêtre au côté nord de la maison pour le faire enlever, la tête en avant ; on cherchait à retenir le bonheur en touchant trois fois le corps du décédé ; après avoir déposé le corps sur le chariot, on coupe la tête à une poule qu'on jette sous les pieds des chevaux. Il n'est pas permis aux femmes d'accompagner le cadavre d'un homme. On a peur encore du tombeau, des objets qui ont servi à faire le cercueil, etc.

S. K. Kusnezow, *Ueber den Glauben... des Tscheremissen*, IV, t. X, p. 41-52 (v. *suprà*). — On invite au repas du mort célébré le 7e jour ; les convives apportent des cadeaux ; ils viennent le soir, parce que les âmes n'ont la permission de venir sur la terre que la nuit ; un parent va inviter le décédé et ses amis dans l'autre vie. Le bain de l'âme. Le repas : bougies en cire allumées en l'honneur du mort, des dieux de la vie d'outre-tombe, etc. ; plainte des morts ; viande, vin, etc. offerts aux âmes ; repas des vivants ; le *vurgèm-čiliy* (porteur des habits) ou représentant du défunt exécute la chanson favorite du mort d'une façon plaintive et puis une danse animée pour exprimer que l'âme est contente de ce qu'on lui a offert. Le but du repas est de maintenir le lien d'amitié entre le défunt et les vivants, auxquels il fait savoir par la bouche du *vurgèm-čiliy* s'il est content ou non. Il faut que le *vurgèm-čiliy* reste toute la nuit sans dormir. Au point du jour, on accompagne l'âme au lieu de l'enterrement. Tout ce qu'a touché l'âme du mort devient impur ; c'est pourquoi on jette aux chiens le contenu du panier dans lequel se trouvent les rafraîchissements pour les âmes. Le cimetière se trouve toujours à l'ouest du village ; on dépose ici la planche sur laquelle ont brûlé les bougies en l'honneur des âmes, puis on offre une libation ; après que le *vurgèm-čiliy* a ôté les habits du défunt on s'enfuit. Le 40e jour après l'enterrement on célèbre le *nylly*, qui est encore plus solennel que le *šymyt* du 7e jour. Un proche parent du mort va à cheval au lieu d'enterrement ; à son retour on sacrifie le cheval ou un animal quel-

conque; le *vurgém-élty* reparaît et la cérémonie suit le même cours qu'au 7e jour. On expose en plein air tous les objets dont on s'est servi pendant ces cérémonies pour les rendre purs.

Pin wells and Ragbushes, p. 177. (Extr. des *Mitth. des deutschen ges. für Natur und Völkerkunde Ostasiens*). En Japon il ne faut pas se débarrasser tout simplement d'un crayon usé, il faut l'offrir au dieu de l'Écriture; on en fait des amas près des temples et on en use de même avec les aiguilles.

G. Schlegel, *La fête de fouler le feu*, p. 193-95. — On célèbre pendant 7 jours en Chine et ailleurs une fête printanière qui, à l'opinion de M. Schlegel, a été remplacée dans l'Hindoustan par la fête du solstice d'été. Au milieu d'un grand vacarme un prêtre jette au feu du sel et du riz pour obtenir une année abondante; puis des paysans portent un magicien au travers d'un brasier large de 20 pieds, dont on mêle plus tard les cendres à la nourriture des bestiaux.

Ein Reinigungsopfer in Pahang, p. 212. — Cérémonie de purification de la fille du sultan qu'un voisin avait enlevée.

Trauerceremonie, p. 212. — C'était l'usage à Makassar de distribuer des morceaux du vêtement funèbre en annonçant le décès.

Ueber die Negritos von Mindanao, p. 251. — Coutumes des Mamanuas; l'enfant nommé d'après le lieu de naissance; à la cérémonie du mariage on exécute des danses, les deux sexes à part; les fiancés se donnent à manger l'un à l'autre et en cette pratique consiste la cérémonie du mariage proprement dite. On croit que le pigeon sauvage porte bonheur quand son cri retentit derrière un homme et *vice versâ*.

P. 253. — *Ueber Menschenopfer in Serbien.*

Supplément au tome IX.

E. B. Tylor, *On American lotgames as evidence of Asiatic intercourse before the time of Columbus*, p. 55. — Comparaison détaillée des jeux *pachisi* et *patolli*. Pour la discussion les questions de transmission, M. Tylor trouve utile de résoudre en leurs éléments primitifs les objets ou les récits dont il s'agit; il regarde les jeux qu'il examine ici comme des faits du dixième ordre de complication et conclut à la communication précolombienne entre l'Asie et l'Amérique.

H. Kern, *Menschenfleisch als Arzenei* (p. 39-40).

Tome X, 1897.

Th. Achelis, *Der Gott Tane*, p. 1-7. — Ce dieu est au nombre des divinités primitives de la Polynésie, il semble être une divinité solaire et joue un assez grand rôle comme créateur; il réussit par exemple à séparer la terre et le ciel; loin de devenir une divinité oisive après avoir rempli ses fonctions créatrices, il se mêle aussi à la vie journalière; il est héros civilisateur et maître de la mer et des tempêtes.

Die Federkäste in Warthebruche, p. 20 (Extrait d'*Ueber Land und Meer*). —

Usage de la province de Posen. De septembre jusqu'à Noël on tue les oies et on leur arrache les plumes. Entre Noël et le Nouvel An, toutes les femmes du village se rassemblent; après des rafraîchissements on jette une poignée de plumes d'oie sur la table et on danse autour de façon que les plumes sautent dans l'air. Puis les hommes paraissent, suivis au bout de quelque temps, des jeunes gens.

H. Kern, *Eene zondvloedsage van de Filippijnen*, p. 68 [Extrait de l'*Archivo del Bibliófilo filipino* (Madrid)]. — Fragment d'un poème par un habitant de Bikol, qui se rapporte à une légende locale d'un déluge.

R. Parkinson, *Zur Ethnographie der Ongtong Java und Tasman Inseln*, p. 105-118 (cf. plus bas p. 222). — Renseignements sur les habitants d'un petit groupe d'îles dans le voisinage des îles Salomon. Légende d'origine; au commencement sont venus sur la mer deux dieux avec trois femmes; un des dieux frappe l'eau d'une canne, d'une grande boule d'eau sort un troisième dieu et au même moment une île sablonneuse; plus tard il vient un autre dieu etc.; des particularités de cette légende M. Parkinson croit conclure à l'arrivée de plusieurs bandes colonisatrices. Détails sur les magiciens, les temples, les cimetières; sur une île on lave tous les ans les crânes de plusieurs prêtres et chefs d'autrefois.

L. C. van Panhuys, *Farben des Körpers der Eingebornen Central Amerikas*, p. 118. — Il s'agit de la question à savoir si les indigènes se peignent le corps pour des raisons hygiéniques ou non. M. Panhuys incline à supposer que ce procédé n'est pas cérémoniel dans son origine.

P. 245. — A. Baessler, *Marae und Ahu auf den Gesellschafts-Inseln*.

Tome XI (1898).

W. v. Bülow, *Die Geschichte der Stammvaters der Samoaner*, p. 6-18. — Indication des précautions nécessaires pour s'assurer de l'authenticité de la légende; traduction littérale d'un texte samoan avec des notes. Le chef Loa est le père d'un fils, Pili (le lézard), et d'une fille, Sina, qui se marie avec Tuifiti, roi de Viti; son père devient amoureux d'elle; il veut partir pour Viti, Sina ne veut pas. Pili devient assez petit pour qu'elle le mette dans son sac à elle; elle part pour Viti avec son mari et Pili. Pendant le voyage se lèvent des vents contraires; Tuifiti veut manger Sina plutôt que souffrir de faim; Pila dit tout bas qu'il faut chercher dans la cavité du canot; on trouve là des victuailles. Les compagnons de Tuifiti se disent que Sina est probablement un *Aitu* (âme d'une personne morte) parce qu'on avait vu une chose noire près des maisons de sa famille (c'est-à-dire le lézard); elle devient honteuse, lève sa robe et laisse tomber dans la mer Pili qui se cache dans sa poche. Son père ordonne à ses deux frères de le chercher; ils le trouvent sur la surface de la mer, ils le mènent au pays de Pua. Deux chefs viennent dans un canot; Pili voyage avec eux jusqu'à Viti; Pili reste dans l'île, et les deux autres continuent leur voyage. Pili demande aux autres qui trouvera Sina; le *palai* (yam) promet de la trouver. Un jour Sina cherchait de la nourriture; elle gratte dans la terre et trouve une

racine du *pulai* ; à la fin elle arrive au lieu où se trouve Pili ; Tuifiti vient aussi chercher des victuailles, etc. Pili va dans le ciel et tombe à Manna après avoir pris la forme d'un homme.

A ce point la légende, assez claire jusqu'ici, devient moins intelligible. Les habitants de Manna importunent Pili pour qu'il leur communique l'usage des outils, connus sous le nom *Fahiiga*, dont on se sert au four, etc. : Pili s'ennuie et s'en va. Il voyage maintenant avec le fils d'un chef d'Aleipata ; de l'union de ce jeune homme avec une femme naît un fils, Tauloamanga, qui commet adultère avec la femme d'un chef. Après d'autres incidents, Pili se marie avec Sina de Tavae ; suivant le récit publié dans le *Globus*, LXVIII, 139, seuls ils survécurent au déluge. Plus tard, il engendre des enfants, auxquels il assigne dès qu'il se sent devenir faible, des occupations différentes qu'ils suivent encore.

Il semble que nous ayons ici en partie au moins une légende de migrations et d'origine des tribus ; il n'est pas sans importance de noter que Pili a d'abord la forme d'un lézard ; d'après un article récent de M. Tylor il n'existe pas de preuve que le totémisme ait existé à Samoa (cf. *Globus*, t. LXVIII, 139).

J. D. E. Schmeltz, *Das Flugfest in China*, p. 72-80. — Description détaillée de la fête du Labourage. L'empereur et les autres assistants jeûnent trois jours ; on fait un sacrifice ; on conserve la moisson du terrain labouré par l'empereur pour s'en servir dans les grands sacrifices. Comme victime on se sert maintenant d'une vache d'argile ou de papier, qu'un enfant bat toujours avec une canne ; arrivé à l'autel, on sort du corps de l'animal un grand nombre de petites vaches d'argile, qu'on casse avec la grande vache pour en jeter les fragments sur les champs. En d'autres provinces on envoie en dehors de la ville un garçon vêtu de vert qui représente l'esprit de la végétation ; il revient au bout de quelque temps ; on va en procession à sa rencontre. La cérémonie avait lieu, en 1896, le 13 mars.

D'après le récit de la fête publié dans le Ve tome de l'*Archiv*, p. 240, il semble qu'à Shanghai la vache et le garçon y figuraient tous les deux.

W. v. Bulow, *Eine Samoanische Flutsage*, p. 80-82. Légende d'un déluge ou plutôt de la terre pêchée.

G. Schlegel, *Der Totenvogel bei den Chinesen*, p. 86. — Les Chinois croient que l'âme se transforme en oiseau quelques jours après la mort. M. Schlegel cite à cet égard la croyance des Egyptiens, chez qui un faucon représentait l'âme ; il prétend qu'on se la représentait ainsi parce que, croyait-on, l'âme s'en va vers les dieux, qu'on concevait comme doués d'ailes.

Chez les Betsileo de Madagascar on croit que l'âme se transforme en lézard ou en serpent ; faut-il dire qu'ils ont conçu les dieux sous la forme d'un lézard ? Il est certain qu'on trouve la croyance à l'âme volante dans beaucoup de pays, où les dieux n'ont pas d'ailes.

W. v. Bulow, *Der Stammbaum der Konigs von Samoa*, p. 101-128. — Généalogie samoanne avec une histoire de la famille des rois qui est en partie une légende explicative des noms locaux.

L. Frobenius, *Ueber Oceanische Masken* (IV), p. 130-132. — Détails sur les tribus totémiques de la Nouvelle-Irlande; les totems sont toujours des oiseaux. Dans le Nouveau-Hanovre le mariage est taboué entre ceux dont les lignes palmaires sont les mêmes.

P. 132. L'eau comme frontière entre les pays des morts et des vivants.

L. Frobenius, *Ueber Oceanische Masken* (V), p. 132-164. — Sur les masques en forme de crâne; détails sur l'intention et l'usage de ces masques et sur l'étendue dans laquelle on les trouve.

P. 164. Sur les tirelires en forme de porcs, qu'on trouve en Chine aussi bien qu'en Écosse, Allemagne, etc.

R. Parkinson, *Nachträge zur Ethnographie des Ongtong-Java-Inseln*, p. 194-209. — Légende d'origine. Les prêtres. Culte des ancêtres, les esprits, les dieux. Le mariage; règles exogamiques des castes. La mort. Fête annuelle en l'honneur des ancêtres. Le bateau des esprits qui apporte les maladies.

E. L. M. Kühr, *Skizzen aus West Borneo*, p. 210 (Extr. des *Bijdr. tot. de T. L. en V. K. van. N., I*). — Le sacrifice humain. Les ordalies et les serments. L'âme; la façon dont il faut s'adresser à elle, il semble qu'on la conçoive sous la forme d'une poule; paniers pour les âmes. Les maladies. La vie future. Les cheveux et leurs relations avec l'âme.

K. Klemm, *Les Nagas de l'Assam*, p. 216 (Extr. de l'*Allg. Zeit.*). — Les hommes tigres.

Supplément au tome XI.

R. Mahler, *Siedelungsgebiet und Siedelungslage in Oceanien*. — Dans les pages 57-59 est étudiée l'influence exercée dans ce domaine par la religion et en particulier par le culte des ancêtres.

Tome XII (1899).

Die Mandragora, p. 21-23 (Extr. de *Nature*). — Sur la mandragore en Chine.

L. A. Waddell, *The Lepchas or Rongs and their Songs*, p. 40-57. — Renseignements sur la religion, les dieux, les esprits bons et méchants, le culte des ancêtres, les prêtres. Chansons d'amour, etc.

W. von Bulow, *Die Samoanische Schöpfungssage*, p. 58-60. — Tagaloa et son fils pêchant la terre à la ligne. Explication des particularités naturelles des îles par les combats qui ont eu lieu sur la terre entre les rochers.

P. Koch, *Die Anthropophagie der Südamerikanischen Indianer*, p. 78-110. — Autres usages reposant sur une base psychologique analogue; acquisition des qualités d'une bête qu'on mange. L'âme se trouve dans les os. L'usage de boire les os des ancêtres réduits en poudre.

L'endocannibalisme. L'exocannibalisme : 1) par vengeance, 2) pour gagner les qualités du mort, 3) pour se mettre à l'abri de ses attaques. Le cannibalisme tel que nous le trouvons dans les récits historiques; le cannibalisme de nos jours.

H. H. Juynboll, *Die Verbreitung der « Tiwah » festes in Indonesien*, p. 149. — Sur l'étendue de l'aire où se retrouve cette dénomination de la fête des morts.

Lycanthropie, p. 149. — Les hommes lions dans l'est d'Afrique.

N. Melnikow, *Die Burjaten des Irkutskischen Gouvernements* (p. 193-223). — Détails sur le Chamanisme.

S. P. Smith, *Note on some Maori gods*, p. 223. — Sur quelques idoles Maoris, dans lesquelles demeurent parfois des dieux.

Tome XIII (1900).

V. Titelbach, *Das heilige Feuer bei den Balkanslaven*, p. 1-4. — Le foyer est sacré et il faut qu'il y ait toujours du feu ; il ne faut pas souffler le feu avec la bouche. Le chenet a la forme d'un serpent d'un côté, d'un coq de l'autre. Bûches de Noël, qu'on arrose de vin, de miel, et d'huile d'olive. Méthodes pour allumer le feu « vivant » ; il est allumé parfois par un garçon et une fille qui ôtent leurs habits et ne disent rien. Le « feu nouveau » pour se mettre à l'abri de malheur.

R. Parkinson, *Die Berlin-hafen Sektion, Kaiser-Wilhelmsland (Ethnologie)*, p. 40-48. Comme cérémonie de mariage, la femme donne à manger à l'homme. Séparation de la femme à l'occasion de la naissance. La mort ; les funérailles ; transformation en porc ou en poisson ; exhumation des os du mort par une personne désignée par l'usage ; prières aux morts. La magie. Le *Mohs* comme origine des maladies. La sorcellerie ; pierres perforées. Les gens de Tamara racontent qu'une fois, un village des *Sacis* étant détruit, l'esprit *Mohrakun* du sexe féminin se sauva dans une pièce de bois, que les ondes jetèrent à la côte de Tamara ; les femmes de Tamara l'ayant trouvée la mirent dans un lieu destiné à la réception des feuilles de cacao ; les hommes ayant appris cela lui bâtirent une maison appelée *parak* ; l'esprit donna naissance à plusieurs enfants, dont on fit présent aux divers villages ; ils en devinrent les esprits tutélaires et furent appelés *tapum*, culte de ces bons esprits. La vie future ; l'âme du mort s'appelle Möhs [serait-ce le même que le Möhs qui est la cause des maladies ?] ; il lui faut traverser une grande pièce d'eau souterraine, près de laquelle demeure un esprit ; elle lui paye un tribut ; c'est pourquoi on enterre avec les morts des bracelets, etc. ; plus loin se trouvent les trois villes des morts.

P. 58. W. v. Bulow, *Beiträge zur Ethnographie der Samoa-Inseln*, VIII *Zur Besiedlung der Insel* Savaii. — Explication historique de cinq mythes.

F. Kunze, *Der Birkenbesen, ein Symbol des Donar*, p. 81-97, 125-161. — Le bouleau était l'arbre sacré de Donar ; il n'y en a pas de preuves certaines, mais il est permis de le conclure de différents faits. La branche de bouleau au service de Donar : 1) l'arbre sacré en général, 2) le bouleau ; il vaut : *a*) contre des esprits malins en général ; *b*) contre des esprits locaux ; *c*) comme talisman. Le balai de bouleau comme symbole de Donar ; 1) sert contre les êtres malins pour en débarrasser : *a*) la maison ; *b*) les champs et les personnes ; *c*) on s'en sert

contre les esprits des tempêtes; d) contre les esprits des maladies. Le balai comme talisman. Le balai détruit porte malheur.

O. Sierich, *Samoanische Märchen* (1-3), p. 223-237. — Ces « contes populaires » de M. Sierich ne semblent pas se distinguer beaucoup des « légendes historiques » de M. de Bülow; elles s'appellent « le combat de Zemaluosamoa » (avec les flottes du roi de Fiji, etc.; « la fondation d'un royaume magique »; « les albinos et leur sœur Sina ».

Supplément au tome XIII.

P. Koch, *Zum Animismus der Südamerikanischen Indianer*, p. 1-135. — L'âme des vivants et des morts. Ce que les Indiens comprennent sous le nom « l'âme »; séparation de l'âme du corps; l'âme comme *spiritus*; l'âme comme ombre. L'âme entrant dans le corps d'un animal après la mort, etc.; les animaux psychopompes. Les âmes des morts comme esprits; on craint l'âme du magicien, et le tombeau. L'âme comme cause des maladies et de la mort; expulsion de l'esprit malfaisant; abandon des malades; les vieux et les malades assommés. Mesures de précaution contre l'esprit du mort; on veut lui persuader de ne pas revenir en lui donnant tout ce qu'il veut, en lui faisant des sacrifices, etc.; mutilations; feu entretenu sur tombeau; on cherche à l'empêcher de revenir en purifiant la hutte, en la quittant, etc.; on l'enterre à une grande distance du village, etc.; on fait du bruit; on enchaîne le cadavre; on évite de se servir du nom du mort. Lamentation pour les morts; parfois c'est la fonction des femmes ou des étrangers; elle est commencée avant la mort. La vie future : a) sur la terre, près du tombeau, dans le voisinage, loin des lieux où l'on a vécu; b) sous la terre; c) dans le ciel; façon de vivre : a) comme sur la terre; b) toutes les âmes ensemble; c) vie plus agréable. Plus tard apparaît la théorie de la rétribution; le sort des personnages distingués est meilleur que la destinée des autres; les forts et les courageux mènent une belle existence : passage à la vie d'outre-tombe; le magicien aide l'âme. M. Koch croit que les rêves ont amené les Indiens à croire l'existence de l'âme, et de la vie future qui ressemble à la vie terrestre; ces âmes sont toujours en communication avec les vivants, surtout avec les magiciens; des efforts accomplis pour détourner la colère des morts naît et se développe un culte des ancêtres, qui mène au culte des dieux.

Zeitschrift für Ethnologie. — *Verhandlungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte.*

Tome XXVIII (1896).

W. Schwartz, *Volkstümliches aus Lauterberg am Harz*, p. 149-162. — Renseignements sur les croyances et les usages de cette région qu'il faut démêler des opinions assez confuses de M. Schwartz. Les superstitions de cette région ont un intérêt tout à fait spécial puisqu'on peut tracer ici à leur aide la

ligne de démarcation entre Allemands du nord et du sud. M. Schwartz donne des détails sur les tabous de la saison du solstice d'hiver, sur les feux de Pâques et de la Saint-Jean, sur les « déesses » Frau Holle, Frau Gode, etc.

H. V. Stephens, *Mitteilungen aus dem Frauenleben der orang Bêlendas der Ôrang Djâkun und der Ôrang Lâut.*, p. 163-202. — Renseignements sur les femmes de plusieurs tribus de la péninsule de Malacca. Il n'est pas permis à un homme d'entrer chez l'accoucheuse, dont la hutte a une forme distinctive et ne s'élève pas au-dessus du sol : cette particularité de construction est destinée probablement à empêcher qu'on passe par-dessous, et non comme dit M. Bartels, à qui on a confié le manuscrit, à la distinguer des autres maisons, ou à empêcher les âmes de se céler sous le parquet, comme disaient les aborigènes. Il n'est pas permis partout à la femme de manger avec son mari ; elle peut posséder des terrains jusqu'à ce qu'elle se marie, et des arbres même après. Il y a des tabous pour les femmes pendant la menstruation ; elles n'ont pas de demeure spéciale à cette période comme pour la parturition.

Les Orang-Lâuts pratiquaient l'exogamie locale, c'est-à-dire sans chercher une femme tout à fait au dehors de la tribu, il fallait toujours prendre une femme dont la famille demeurait le plus loin possible de celui qui se mariait avec elle ; on achetait toujours la femme ; le mariage par capture n'existait pas ; le *jus primae noctis* non plus. Il n'y a pas de tabou sur les noms des morts. La belle-mère se tient le plus éloignée possible du beau-fils, sans qu'un tabou véritable détermine leurs rapports. Il y a des procédés connus aux femmes pour s'assurer l'amour fidèle du mari. Le mari doit rester auprès de sa femme enceinte ; la couvade est inconnue. Les femmes cherchent à deviner le sexe de l'enfant, avant qu'il ne soit né, au moyen des cris d'un oiseau, etc. Un lézard volant, dit-on, apporte les âmes aux nouveau-nés ; on ne tue pas cette petite bête qui aurait le pouvoir de se transformer en serpent, en crocodile, etc. Après la naissance les assistants font du vacarme pour faire fuir les mauvais esprits. On jette le placenta dans un arbre quand l'enfant est du sexe masculin, parce qu'il faut que les hommes aillent dans la forêt.

G. Oppert, *Ueber die Toda und Kota in den Nilagiri oder den blauen Bergen* (p. 213-221). — Détails sur les sacrifices à la déesse de la Terre.

Verhandlungen (1896).

Bartels, *Die Koma und Boschagebräuche der Bawenda in Nordtransvaal*, p. 35 (cf. plus bas, p. 225). — Cérémonies d'initiation pratiquées sur les deux sexes ; ces pratiques auront été introduites de l'étranger. A la « koma » on se sert d'un crocodile en bois qu'on appelle koma.

V. Schulenburg, *Volkskundliche Mitteilungen aus der Mark*, p. 187-190. — Renseignements sur la Frau Harke, le pain bénit, au moyen de l'impression des doigts, et les cadeaux faits aux arbres pour Noël.

Das Osterspiel mit Eiern, p. 266. — Quelques noms des jeux où l'on joue avec des œufs.

Die Kornmutter, p. 267. — Figure en pierres placée dans les champs et appelée « mère des grains ».

Die grosse Zehe küssen und beissen, p. 267. — Près de Pellow et ailleurs il faut baiser le grand orteil du grand-père mort. Au carnaval les filles mordent les orteils des jeunes gens et *vice versa*.

M. Bartels, *Bosnische Volkskunde*, p. 279-284. — Réponses à un questionnaire sur la femme et l'enfant. Procédé pour assurer la naissance d'un fils. On protège la mère et le nouveau-né en les lavant avec de l'eau dans laquelle on a préalablement mis des cendres. Cérémonie en usage quand on coupe les cheveux pour la première fois. Il ne faut pas passer par dessus un cadavre, sous peine de faire revenir le décédé ; si on l'a fait, il faut lui mettre une épine d'aubépine sous la langue.

W. v. Schulenburg, *Backwerk aus Niederrhein den Palmstock und der Salomonsknoten*, p. 340-344. — Renseignements sur des gâteaux populaires, en forme d'oiseau, que l'on fait pour le dimanche des Rameaux — on les appelle « moineau », « oie », etc. ; il y a aussi des oiseaux sur le « Palmstock » ou palme bénite.

Wetterzauber mit Steinbeilen und den Gott Perkunas, p. 362. — Pouvoir magique des haches de pierre.

M. Bartels, *Reife-Unsitten bei den Bawenda*, p. 363 (cf. *sup.*, p. 224). — Cérémonies d'initiation des deux sexes. Il semble que les jeunes hommes aient des droits sexuels sur les jeunes filles dès le moment de puberté.

A. Treichel, *Hochzeit in der Cassubei*, p. 366. — Le mariage dans l'est de l'Allemagne. On se marie le plus souvent en novembre, et surtout les mardis.

Giebel-Verzierungen aus Westpreussen, p. 368-373. — Nombre d'illustrations reproduisant les petites figures placées sur les faîtages, qu'on trouve presque partout dans le nord-ouest de l'Allemagne.

P. Staudinger, *Todtenbestattung bei den Haussa*, p. 402-405. — Réponse à la critique de M. Passarge. Lieu où cette race enterre les morts : dans la hutte ou dans la cour.

Verhandlungen, t. XXIX (1897).

J. W. K. Müller, *Anmerkungen zu Bartels-Ploss : « Das Weib »*, p. 88-91. Liste des mots taboués au Japon pendant la nuit des noces.

Ed. Krause, *Sagen, welche an vorgeschichtliche Gräber anknupfen, und über andern Aberglauben*, p. 117-119. — Contes locaux sur des anneaux d'or trouvés dans les tombes préhistoriques, sur des fantômes qu'on voit dans le voisinage des tombes, etc. A Rebenstorf, il faut qu'on mette sous le toit, la nuit de Noël, tous les outils, etc., de la ferme.

Drachen-Sage von Seddin, in der West-Priegnitz, p. 119. — Dragon qui porte bonheur et rend riche.

Sagen der Umgegend von Trebichow, p. 120. — Cheval blanc qui porte bonheur et fait le travail dans les champs de minuit à une heure. Une fois le paysan

oublia de le dégager de la herse et le cheval disparut avec la herse dans le lac voisin. Homme à cheval que craignaient les paysans; on le fait disparaître en lui demandant du sel. Dragon qui vient porter bonheur, très souvent sous la forme d'une poule noire, qu'il faut mettre dans un tonneau sur le sol et à laquelle on doit donner à manger et à boire.

S. Weissenberg, *Südrussische Amulette*, p. 367-369. — Brève description de 23 amulettes.

A. Nehring, *Ueber Herberstain's Angaben betreffs die Samogiten*, p. 379-389. — Contient quelques citations sur l'adoration des serpents chez les Samogitiens.

W. v. Schulenburg, *Märkische Altertümer und Gebräuche*, pp. 433-449. — Quelques renseignements sur le Chasseur Nocturne, et « Frau Harke ».

Knotenzeichen, p. 493. — Spécimens des nœuds qu'emploient les sorcières pour enchaîner le vent; elles font se lever une tempête en frappant un ruisseau avec un balai. Croyances communes des sorcières et des tsiganes.

Der Feuersprung zu Johanni, p. 494. — Sur l'usage de sauter par-dessus le feu de la Saint-Jean; on regardait comme fiancés la jeune fille et le jeune homme qui sautaient ensemble.

Die Bowölfel, p. 496. — Gâteau à forme animale fait la nuit du nouvel an; on lui attribuait des pouvoirs protecteurs contre les maladies du bétail et contre l'éclair.

E. Lemke, *Giebel-Verzierungen in Ostpreussen*, p. 498. — Renseignements et illustrations des petites figures qu'on trouve sur les maisons.

Zeitschrift, t. XXX.

P. Sartori, *Ueber das Bauopfer*, p. 1-54. — Étude très documentée du sacrifice accompli à la fondation d'un bâtiment. M. Sartori fait remarquer tout d'abord que c'est presque toujours chez les peuples sédentaires qu'on trouve en usage ce sacrifice; chez les nomades, il y a cependant des rites à observer et des augures à chercher et parfois chez les civilisés aussi apparaît cette nécessité de consulter les présages. Puis il recherche quelle est la distribution de cet usage et quel est le caractère des victimes; on pratique ce rite dans toutes les régions habitées par des peuples sédentaires; on le trouve en Afrique, en Asie, en Polynésie, moins souvent en Amérique; il y en a partout des traces en Europe. Assez souvent on sacrifie des criminels ou des esclaves; sur la liste des victimes se trouvent aussi des enfants, surtout dans les fondations des digues; dans ce cas il ne faut pas enlever par la force la petite victime; parfois on choisit des vierges. De même que nous trouvons dans les coutumes populaires des traces apparentes ou réelles de l'usage de tuer le fermier comme représentant de l'esprit du blé; on relève aussi des traces de ce sacrifice de construction : on croit très souvent qu'un membre de la famille mourra quand elle va habiter une maison neuve; ailleurs on croit que le premier qui entre dans une maison neuve doit mourir; l'architecte, ou sa famille, ou le premier qui passe sont aussi parfois les victimes. Assez souvent on se contente de nos jours

des os d'une personne morte ou de sang : on se sert aussi d'animaux; parmi les victimes se trouvent le cheval, le bœuf, le chat, le coq, et d'autres animaux; enfin on enterre des œufs, du pain, des grains, etc. Dans la 3ᵉ section, se trouve la discussion du but auquel on vise en faisant ce sacrifice. Ce n'est pas toujours un sacrifice proprement dit, c'est-à-dire une offrande à un esprit quelconque; on cherche aussi à se créer une divinité tutélaire; à cette catégorie appartiennent surtout les victimes enfantines : en d'autres cas le sacrifice a plutôt le caractère d'un procédé magique et relève soit de la magie proprement dite, soit de la magie mimétique. La dernière section traite de la substitution pour le sacrifice, tel que l'usage de bâtir sur l'ombre de la victime choisie.

S. E. Peal, *Ein Ausflug nach Banpara, mit Einleitung von Kurt Klemm*, p. 281-371. — Ces renseignements sur la tribu Nagâ ont déjà paru dans le *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, t. XLI. Dans les appendices se trouvent quelques légendes des Nagâs : l'origine des Nagâs, des bêtes sauvages, et du tabou du sanglier; à la fin de l'article se trouve une bibliographie des travaux relatifs aux Nagâs.

Verhandlungen (1898).

H. Winckler, *Polyandrie bei Semiten*, p. 29. — Chez Strabon se trouve un texte bien connu sur le mariage polyandrique chez les Arabes du Sud. D'après le texte minéen cité par M. Winckler, il semble que dans une famille du Dhamrân il était permis au fils de prendre pour épouse la femme de son père pendant la vie de ce dernier et qu'il existait un vrai mariage polyandrique.

W. v. Schulenburg, *Volkskundliche Mitteilungen*, p. 76-80. — *a*) De la croyance que certaines personnes sont condamnées, pour un méfait qu'elles ont commis, à porter une corde au cou ou un anneau de fer au poignet. *b*) Sur des gâteaux populaires. *c*) Sur les trous pratiqués dans les portes pour écarter la peste.

Das Verbrennen des Niklaus, p. 101. — Dans le voisinage de Baden-Baden on brûlait, le 6 décembre, en criant le plus fort possible, une image, qui s'appelait Niklaus, Petznickel, etc.

A. Treichel, *Das Gebäck Bubeischenkel um Kreuznach*, p. 162. — Sur un gâteau populaire qu'on distribuait aux enfants à la Saint-Jean quand on célébrait la fête de la Source.

W. v. Schulenburg, *Gebäck in Baden-Baden*, p. 383-390. — Description illustrée de 19 gâteaux populaires; entre autres le lièvre de Pâques.

H. C. Angus, *The « Chensamwali »*, p. 479-482. — Cérémonie d'initiation des filles Azimba, célébrée au commencement de la puberté. Après l'accomplissement de ce rite il faut qu'un homme déflore la jeune vierge. M. Angus croit à l'existence d'un culte phallique chez les Azimba.

Tome XXXI (1899).

B. Friedlaender, *Notizen über Samoa*, p. 1-55. — Contient des renseigne-

ments sur la façon d'enterrer les chefs (p. 49), la figure tournée à l'Est, les pieds dans la direction de la mer.

H. Zache, *Sitten und Gebräuche der Suaheli*, p. 61-86. — Tabou après la circoncision. Après l'initiation de la fille, elle donne la main à chaque homme qu'elle rencontre en retournant chez elle et reçoit de lui une pièce d'argent. Mariage ; pendant les cérémonies le mari s'assied sur le lit, habillé en femme ; tout homme qui se met à côté de lui doit lui payer une somme d'argent ; la consommation du mariage a lieu le 3e jour ; le 2e jour une des dames d'honneur représente le mari et va en procession chez les parents de la femme ; le mari les attend assis sur le lit.

K. T. Preuss, *Die Zauber-Muster des Orang-Sémang in Malâka*, p. 137-197. — Explication détaillée des dessins magiques faits sur les peignes pour détourner les maladies.

Verhandlungen (1899).

W. v. Schulenburg, *Volkstümliche Gebräuche*, p. 200-208. — Près du Titisée on lance des disques enflammés le soir de carnaval. Enterrement du carnaval. Croyances des blanchisseuses ; l'amant reste fidèle quand il fait du soleil ; il faut crier dans les pantalons d'un homme, si l'on en lave, pour assurer le beau temps.

Karutz, *Volkstümlicher aus den baskischen Provinzen*, p. 292-295. — Quelques renseignements sur les croyances basques, coutumes relatives au mariage, à la grossesse, à la naissance, aux premières années de l'enfant, aux funérailles, etc. ; les enfants connaissent la crécelle.

N. Melnikow, *Die Burjäten des Irkutskischen Gouvernements*, p. 439-448. — Contient des renseignements sur le chamanisme.

E. Jackshath, *Beschwörungsbuch*, p. 459-472. — Copie d'un livre contenant des charmes et des remèdes magiques.

E. Lemke, *Neujahrs-Gebäck in Ost-preussen*, p. 652-655. — Gâteaux populaires dont plusieurs de forme animale ; ces derniers sont destinés aux animaux domestiques.

Zeitschrift, tome XXXII (1900).

M. Bartels, *Isländischer Brauch und Volksglaube in Bezug auf die Nachkommenschaft*, p. 52-86. — Imprégnation magique. La femme phoque. Événements qui présagent des enfants illégitimes. Procédés magiques pour se faire aimer. Puissance magique des cheveux d'une vierge, au moyen desquels on peut prendre un animal fabuleux (Flutmaus) ; si l'on met une pièce d'argent sous cette bête, on en trouve tous les jours une pièce, qu'il est permis d'enlever. Augures pour le mariage. Procédés magiques pour s'assurer la naissance d'un fils. Augure pour découvrir le sexe avant la naissance. Tabous auxquels la mère est soumise, entre autres interdiction de manger de la chair de phoque. Pierres pour faciliter et pour empêcher la naissance.

C. Wiese, *Beiträge zur Geschichte der Zulu im Norden der Zambesi, namentlich der Angoni*, p. 181-202. — Renseignements sur la sorcellerie, l'initiation des filles, le mariage, l'adultère ; croyance en Mulungu ; la fascination ; le culte des ancêtres ; les âmes passent parfois dans le corps des animaux ; les sorciers dans celui des hyènes ; quand il s'agit de changer la demeure de la tribu on coupe une jambe à une vache vivante qui court dans la direction à suivre.

Verhandlungen, tome XXXII.

W. v. Schulenburg, *Spruch gegen Ueberhebung und Verbrechen*, p. 74-76. — Formules magiques d'un type connu. M. v. Schulenburg prétend qu'on y a substitué aux noms des dieux païens les noms du Christ et des apôtres.

H. Prowe, *Altindianische Medicin der Quiché*, p. 352. — Interprétation d'un passage du *Popol Vuh* (Brasseur de Bourbourg, p. 72-74) comme description des maladies indiennes.

Schnee, *Einiges über Sitten und Gebräuche der Eingebornen Neu-Guineas*, p. 413-416. Renseignements sur le mariage. La danse ; imitation d'oiseaux. Interdiction aux femmes de Bongu de manger du porc. Esprit malin. Idole amenée à terre ; les habitants cherchent à l'empêcher ; on la dépose dans la hutte des jeunes hommes. La mort ; la veuve demeure au-dessus de la tombe ; emploi de la mâchoire inférieure dans la sorcellerie.

Globus.

Tome LXIX (1896).

H. v. Schauberg, *Hochzeitsgebräuche der Kurdischen Chaldaer*, p. 15-16. — Description de coutumes nuptiales chez les Chaldéens de Kurdistan.

P. 19. *Die Negersekte der Nanigos auf Cuba*. — Secte païenne, soupçonnée de faire des sacrifices humains.

Iouchi, *Japanische Märchen*, p. 46-48. — 1) Conte du soleil-homme et de la lune-femme qui voyagent en été ; le tonnerre les accompagne sous la condition qu'il ne fasse pas de bruit ; celui-ci ne tient pas sa promesse et les autres le quittent. 2) Un prêtre dit au novice en partant qu'il ne faut pas toucher ce qu'on lui apporte pendant son absence ; le novice mange cependant les gâteaux et barbouille des restes la bouche d'une idole ; le prêtre bat l'idole d'une canne pour s'assurer de la vérité, et l'idole répond « *kwan* » (je n'ai pas mangé) ; le novice la met dans l'eau chaude et l'idole fait entendre « *gula* » (j'ai mangé). 3) L'homme stupide envoyé par sa femme pour vendre des poissons vague dans les bois ; elle lui dit d'aller où se trouvent beaucoup de gens ; il va à un incendie où l'on le bat ; il verse de l'eau sur le foyer d'un forgeron ; il se mêle dans la querelle d'un mari et sa femme ; il cherche à pacifier deux bœufs qui le tuent.

R. F. Kaindl, *Neue Beiträge zur Ethnologie und Volkskunde der Huzulen*, p. 69-74. — Médecine magique ; se faire toucher par le pied d'un ours contre le

mal au dos. Interdiction de tuer la belette et la grenouille. Le serpent porte malheur, les animaux noirs portent bonheur.

H. v. Stevens, *Der Cholera-Zauber bei den Temia auf der Halbinsel Malâka*, p. 117-119, 137-142 (cf. p. 264). — Sur les croyances des Orang Temia. Les esprits, les magiciens, les dieux, le ciel, les esprits malins, la création. Recettes magiques contre le choléra; on mettait le masque totémique, on se peignait des lignes blanches sur la poitrine, etc.; explication des cérémonies. Il semble exister des rapports entre ces pratiques et le mythe de la création.

M. Przyborski, *Totengebräuche beim rumänischen Landvolk in Südungarn*, p. 197-199. On met des bougies dans les mains du mourant et on l'habille, parfois en double, pour le corps et pour l'âme; après la mort, on lui met une pièce d'or dans la main. Lamentation. La procession funèbre reste quelques moments devant les maisons des proches parents. Repas après le retour de la cérémonie. Pendant six semaines arrosage du monticule édifié sur la tombe; pendant ce temps, on laisse nager sur l'eau d'un ruisseau des croûtes surmontées de bougies; depuis ce moment le mort a de l'eau à boire. Repas périodiquement répété.

P. Sartori, *Dei Sitte des Namensänderung*, p. 224-227, 242-245. — Changement de nom; *a*) pour se mettre à l'abri d'influences démoniaques; *b*) à l'expiration d'une période de vie naturelle : puberté, mariage, naissance d'un enfant, mort du père, changement de nom d'un mort. Changement de nom à cause d'une circonstance personnelle; nom d'honneur, sobriquets, échange de noms, etc.

G. v. Buchwald, *Atebar und Uhu in germanischen Elementargedanken*, p. 255-257, 270-272. — Atebar = at-bero (porteur de l'âme). La cigogne apporte l'âme parce qu'on la regardait comme mangeuse d'âmes; sa nourriture se compose de « seelentiere » (bêtes regardées comme âmes humaines) — vipère, souris, grenouille, crapaud; elle se trouvait aussi en rapport avec l'éclair, à en juger par le fait qu'on se servait du symbole de l'éclair à la cérémonie du mariage. Augures tirés de la cigogne. La chouette emporte les âmes. Elle se trouvait dans la suite de Donar. Elle porte aussi bonheur.

H. Seidel, *Ethnographisches aus Nordost-Kamerun*, p. 273-278. Les Balongs croient que chaque homme a plusieurs âmes, dont la première reste dans le corps; les malheurs des âmes errantes portent malheur à la personne. Enterrement des chefs; on les fait sécher sur un échafaud. Pour l'initiation d'un fils dans une société secrète il faut qu'il reconnaisse le corps de son père après cette dessiccation. Le « mangeur des âmes » occasionne les morts. Moyens magiques de le rendre impuissant.

W. v. Bulow, *Samoanische Sagen* p. 322-327. — 1) Voyage de Tuifiti; punitions pour ceux qui le traitent mal, récompenses pour ceux qui le traitent bien en lui offrant de l'eau. 2) Le pêcheur Tun: explication de la souveraineté de Ranua sur Tutuila et de Tau sur Nunuli qui résulte de l'aide accordée par Tun, homme de Tau au chef de Nunuli, etc. 3) Le secret de Lagona. Conte d'une

femme qui quitte son mari et donne naissance à un fils avec qui elle demeure dans les rochers; Lagona, le fils, cherche les jeunes filles, qui le retiennent après le point du jour de façon que sa mère voit son secret révélé. 3) *Tuuleamaana* et Api, celui-là chef d'Asau, celle-ci femme de Liavaa, chef d'Aopo, s'aiment et se rencontrent tous les jours au bord de la mer; pénitence de Tuuleamaana, qui dit à Api qu'il ne veut pas la revoir; il part pour revenir à cause d'une tempête; on raconte des petites histoires dans la hutte où restent les amoureux et la suite d'Api; Liavaa renvoie sa femme à son retour et fait des préparatifs pour la guerre; on lui dit que ses soupçons sont sans fondement et une fille de la tribu de Tuu s'offre en échange; Tuu épouse Api.

E. Seler, *Götzendienerei unter den heutigen Indianern Mexicos*, p. 367-370. — Renseignements sur des idoles auxquelles on rend encore de nos jours un culte.

C. M. Pleyte, *Die Kwakwabank der Buschneger Surinams*, p. 370. — Description d'un objet dont on se sert pendant les danses nocturnes.

R. Andree, *Das Kreiselspielen und seine Verbreitung*, 371-373. — Distribution de la Toupie — Chine, Japon, Malacca, Queensland, Polynésie, etc.

G. A. Krause, *Merkwürdige Sitten der Haussa*, p. 373-375. — Le nouvel an; fête du feu et combat entre les quartiers de la ville; tribut payé par un clan à l'autre, par une famille à une autre, par une personne à une autre d'après l'usage traditionnel; quatre groupes qui ne paient pas et entre qui existe la relation de la taquinerie (*tobastaka*) : 1) la femme du frère aîné et le frère cadet; 2) le mari de la sœur aînée et la sœur cadette; 3) entre la femme du même nom que la femme du frère aîné et le frère cadet; 4) entre l'homme du même nom que le mari de la sœur aînée et la sœur cadette; il existe la relation de la honte (*kunja*) : 1) entre la femme de la sœur cadette et le frère aîné; 2) entre la femme du fils et la belle-mère; 3) entre le fils de la femme et la belle-mère; ils ne se parlent pas et retournent la tête en se voyant : il existe une relation modifiée de la honte : 1) entre le père de la femme et son beau-fils; 2) entre la mère de la femme et le frère cadet du mari; 3) entre le mari et le frère cadet ou la sœur cadette de la femme; une troisième relation, celle de la querelle, existe entre les sœurs cadettes du mari et de la femme et entre les deux mères.

G. Kampffmeyer, *Ein alter Bericht über Litauische Totengebräuche*, p. 375. — Renseignements sur le culte des âmes, etc., au xvi[e] siècle. Repas funèbre; discours au mort; procession au lieu de la sépulture avec des épées nues pour faire fuir les esprits. Lamentation pour les morts. Repas pour les âmes.

R. F. Kaindl, *Viehzauber in den Ostkarpaten*, p. 385-389. — Les augures tirés des animaux domestiques; la fascination et la magie protectrice; les fêtes en l'honneur des animaux sauvages pour les tenir éloignés du bétail.

Tome LXX (1896).

P. 35 « Umbenga ». Cérémonie magique célébrée à l'initiation des jeunes guerriers chez les Swazis.

P. 67. H. Seidel, La crécelle dans la Prusse occidentale.

P. 84. Crainte des nègres à l'occasion d'une éclipse de la lune.

K. Tamai, *Sitten und Gebräuche der Tschinwan*, p. 95-97. — Le tatouage ; le mariage ; les funérailles. Dans chaque maison se trouvent des crânes des Chinois ; tant que l'on n'a pas apporté une tête, on n'a pas le droit de se tatouer.

C. M. Pleyte, *Ein Arakanesischer Hausgötze*, pp. 113, 148. — Idole d'Aracan servant au culte des ancêtres.

L. Jacobowski, *Das Weib in der Poesie der Hottentotten*, p. 173-176. — Exemples du respect dont jouit la femme chez les Hottentots.

H. Samter, *Noch einmal die Plejaden*, p. 176-177. — Sur les noms des Pléiades chez plusieurs peuples et le rôle que jouaient ces astres dans la croyance populaire.

H. Seidel, *Ein Wahrsagegerät aus Kamerun*, p. 177. — Sur un objet servant à la divination.

F. Figura, La crécelle en Galicie, p. 226.

P. 227. La cérémonie de la coupe des cheveux chez les Slaves et les Germains.

I. Goldziher, *Ueber Kannibalismus aus orientalischen Quellen*, p. 240-241. — L'anthropophagie chez les Arabes.

G. Lamprecht, *Die Schaukel des Tochter Potikitanas*, p. 265. — Traduction d'une chanson de Rarotonga.

A. Vierkandt, *Die Wirthschaftsformen und die Formen des Familie*, p. 267-269. — Critique du livre de Grosse publié sur cette question.

J. Tetzner, *Die Kaschuben aus Lebasee*, p. 269. — Sur la littérature et les croyances populaires d'un peuple de la Poméranie. Chansons, formulettes enfantines.

J. B. Ambrosetti, *Yaguareté-Aba*, p. 272. — La croyance au loup-garou chez les Sudaméricains.

P. 340-358. La crécelle dans la Poméranie et le Hanovre.

K. T. Preuss, *Die Totenklage im alten Amerika*, p. 341-344. — La lamentation pour les morts en Amérique ; tabous, deuil, etc.

E. H. L. Krause, Sur l'arbre de Noël, p. 388.

Tome LXXI (1897)

F. Blumentritt, *Gebräuche, etc. bei den Manobos*, p. 19. — Croyances des habitants de Mindanao. Dieux ; magiciens ; sacrifices ; loup-garou ; cérémonies en usage à la mort d'un chef.

A. G. Vorderman, *Animistische Auschauungen der Javanen betreff einiger Pflanzen*, p. 29-31. (Extr. de *Teysmannia*, t. VII). — Riz, symbole de la richesse ; traité comme une femme enceinte. Il faut imiter des animaux en déracinant certaines plantes nuisibles pour les hommes. Pour communiquer une influence soporifique au *Datura*, il faut ronfler en cueillant les fruits. En cueillant une plante dont il veut se servir comme poison pour les bêtes seules, un homme va sur les quatre pattes.

A. Kraemer, *Bericht über neu samoanische Ueberlieferungen*, p. 76-78.

W. Grube, *Das Schamanentum bei den Golden*, p. 89-93. — Origine de la mort et des Chamans. La route qui conduit à l'autre monde ; la rivière qu'il faut passer ; différentes routes pour diverses tribus. Origine du diable, des mouches, etc.

L. Henning, *Religion und Völkerkunde*, p. 125-129. — Origine de la religion, critique des théories : l'homme primitif honorait les bienfaiteurs de la tribu, ce qui est devenu plus tard le culte des ancêtres.

R. F. Kaindl, *Haus und Hof bei den Kusnaken*, p. 133-142. — Description du sacrifice pratiqué lors de la construction de la maison (*Bauopfer*), p. 137-38.

I. Goldziher, *Aus dem Mohammedanischen Heiligenkultus in Aegypten*, p. 233-240. — Les tombes des saints ; au temps de sécheresse on met le saint à l'air ; survivance de cultes antérieurs sous la forme du culte des saints ; apparition du saint au lieu sacré ; plusieurs saints enterrés ensemble.

N. v. Stenier, *Die Permier*, p. 349-352 et 371-74. — Le mariage ; trace d'un communisme primitif ; rites en usage à la naissance ; croyances relatives à l'autre vie ; rites funéraires ; sacrifices d'animaux dans les églises chrétiennes ; esprits des eaux et des bois, médecine surnaturelle.

W. v. Bulow, *Samoanische Schöpfungssage*, p. 375-379. — Tagaloa ; les *aitus* ; les idoles ; origine du nom de la famille Ufi ; le lézard comme ancêtre ; idées cosmographiques.

E. Fromm, *Strohrede und Totenbusch*, p. 394. — Le mariage dans le Brisgau ; discours prononcé après la cérémonie de l'église : fleurs mises au chapeau aux funérailles d'un enfant.

Tome LXXII (1897).

H. Seidel, *Krankheit, Tod und Begräbnis bei den Togonegern*, p. 21-25 et 41-45. — Les maladies et la magie. Ame et esprit tutélaire dans chaque homme (cf. *Globus*, LXIX-273) ; état de cet esprit après la mort : entre parfois dans une bête. Les âmes errantes ; les veuves ; tabous sur les haricots, etc. ; conditions d'entrée dans le pays des âmes. Talismans contre les maladies et charmes pour les causer ; expulsion des maux ; crapaud comme bouc émissaire.

H. Seler, *Die Mancalaspiel und Seine Verbreitung*, p. 31-32. — Quelques additions aux renseignements de Culin.

K. Tamai, *Drei Japanische Fabeln*, p. 192. 1). Jeune tigre adopté par un chien ; l'ourse devient envieuse ; le tigre quitte le chien ; l'ourse met le tigre à l'air parce qu'il est faible ; le chien ne veut pas recevoir l'ingrat qui est tué par un autre chien. 2) En Japon, cycle de douze ans dont chacun reçoit le nom d'une bête ; dans l'an des singes un singe se déguise en général et va au palais ; le cheval devient envieux, jette le singe de son dos ; on découvre la supercherie et on tue le singe. 3) Le crabe va chez Zuigu, déesse de la mer, où il fait bonne chère ; au lieu de manger dans sa propre assiette, il met toujours les pattes dans les plats de ses voisins ; sa punition.

R. Kaindl, *Das Ohr im Volksglauben*, p. 214-219. — Recueil des croyances populaires sur l'oreille.

K. Brahm, *Tschechische Hausgötter*, p. 223-225. — Petites idoles des dieux domestiques tchèques.

A. Baessler, *Tahitische Legenden*, p. 225-226. — 1) Origine des nobles. 2) Combat à cause d'une beauté maltraitée. 3) Échange de femmes ; la revanche de Taitera.

G. A. Krause, *Beiträge zum Märchenschatz des Afrikaner*, p. 229-233. — Six contes des Aschingini : 1) Une sœur et un frère s'aiment ; ils s'emparent de toute l'eau ; le lièvre découvre où l'eau se trouve ; le roi permet au frère de se marier avec sa sœur. 2) Le lièvre tue le bélier du roi, qui fait convoquer le peuple ; l'hyène n'a pas de peau pour se vêtir ; le lièvre lui donne celle du bélier ; le roi s'en aperçoit ; l'hyène s'enfuit et vit maintenant dans les forêts. 3) Les sorcières qui mangent des âmes. 4) Le lièvre est tombé dans l'eau en cherchant de la *polenta* ; les esprits de l'eau le tiennent prisonnier ; pour se libérer il promet de décorer des œufs de crocodile, se fait une hutte muni d'un petit trou et mange les œufs, etc. ; il s'échappe et va plus loin ; les termites l'enferment ; en réponse à ses cris le buffle l'aide et se voit dupé par le lièvre ; le lièvre dupe un autre lièvre qui en revanche lui donne le conseil de boire toute l'eau de la rivière pour prendre des poissons ; le lièvre en meurt. 5) Le lièvre et son ami sèment du blé ; le lièvre dupe son ami et moissonne de son blé ; l'ami se fait préparer comme plat et se laisse envoyer au lièvre qui le mange et en souffre beaucoup ; la femme du lièvre porte le blé chez l'ami qui sort du corps du lièvre ; le lièvre veut se faire bouillir, s'enfuit à la vue du feu, se laisse transporter chez son ami sur une assiette avec de la sauce, etc. ; l'ami veut le découper en disant que les morceaux sont trop grands ; le lièvre s'enfuit dans la forêt. 6) Rivalité du lièvre et de l'hyène.

F. Grabowsky, *Gebräuche der Dajaken Südost-Borneos bei der Geburt*, p. 269-273. — Les esprits malins et l'enfant ; tabous du père et de la mère ; dieux protecteurs des femmes enceintes ; offrandes. La fête du 10e jour ; on lève l'enfant en l'air ; sacrifice. Le nom. Talismans pour l'enfant. Charmes pour assurer la fertilité du mariage ; les femmes stériles. L'eau de la vie. Baptême ; sacrifice.

P. 276. Le pigeon dans la médecine populaire.

K. Gander, *Volkskundliches aus dem Bereich der Viehzucht*, p. 351-354. — Magie ; les sorcières ; la fascination ; formule magique : « Phohl und Wodan », etc.

P. 373. E. Hammarstedt, *Die Nordischen Festgebäckformen* (Extr. du *Samfundet för Nordiska Museets främjande*). — Les gâteaux populaires en Scandinavie et en particulier les gâteaux de Noël.

Tome LXXIII (1898).

A. Kraemer, *Der Phallusberg von Molokai* (Hawaii-Inseln), p. 8-10.

A. Nehring, *Die Anbetung der Ringelnatter bei den alten Litauern Samotigen und Preussen*, p. 65-67. — Sur le culte du serpent, etc. (v. plus bas).

F. Tetzner, *Alte Gebräuche der Litauer*, p. 110-116. — Le mariage. Le baptême. L'enterrement. L'astre troué.

E. Förstemann, *Die Tagegötter des Mayas*, p. 137-140, 162-164. — Renseignements sur les dieux des Mayas qui présidaient aux jours du mois.

Krahmer, *Das Fest Sinsja und das Feld-Gebet um Regen und Ernte bei den Tschuwaschen*, p. 165. — Prières pour la fertilité du sol. Tabou sur le travail, sacrifice — bœuf offert au dieu, agneau à la déesse, etc.

W. v. Bülow, *Die Ehegesetze der Samoaner*, p. 185-186. — Renseignements sur le mariage, le divorce, l'héritage.

Friederici, *Skalpieren in Nord-Amerika*, p. 201-207 et 222-228.

R. F. Kaindl, *Volksüberlieferungen der Pidhireane*, p. 242-245, 248-252. — Le diable chez les Ruthènes ; esprit familier qui sort du premier (ou dernier) œuf d'une poule, il faut le porter neuf jours sous l'aisselle ; les sorciers ; les vampires ; la divination. Les remèdes magiques ; la magie des amoureux ; les rites agricoles.

F. Tetzner, *Feste und Spiele der Litauer*, p. 317-323. — Les feux de la Saint-Jean ; la divination ; les mariages ; les funérailles ; les jeux (sans description détaillée pour la plupart). Croyances populaires ; les dieux et déesses ; les sorcières ; l'esprit tutélaire. Les augures ; pendant que le chien aboie le malade ne meurt pas. Les tabous.

H. Seidel, *System der Fetischverbote in Togo*, p. 340-344, 355-359. — I. Les tabous relatifs aux Européens. II. Les tabous relatifs aux animaux : les fétiches ne permettent pas que certains animaux viennent dans leur voisinage. Les tabous sur certaines viandes, etc., la chair des crocodiles, des singes, etc. Les tabous sur les objets inanimés.

A. S. Gatschet, *Die Osageindianer*, p. 349-355. — Deux légendes : la montagne qui dévore les hommes ; comment les bêtes font la cour.

F. Grabowsky, *Spiele und Spielzeuge bei den Dajaken Südostborneos*, p. 376-378. — *Pelak* ; on frappe deux fruits durs l'un contre l'autre, le joueur perd, dont le fruit se casse ; cerfs-volants ; jeux de hasard ; tours de force.

A. Baessler, *Tahitische Legenden*, p. 390-392. — 1) Taia, sœur de Tau, est la femme de Vainaa ; on dit à celui-ci que son beau-frère l'a insulté ; il se rend à son île, le tue et ramène son corps ; la femme découvre le sort de son frère, qui reste inconnu à son peuple ; elle le leur dit ; Vainaa quitte son pays. 2) Niuhi laisse tuer les fils de Tetohu ; celui-ci va au Marae où se trouvent leurs corps ; Niuhi le tue aussi ; revanche de la fille de Tetohu.

Tome LXXIV (1898).

H. Seidel, *Aus der Fetischstadt Isele am unteren Niger*, p. 6-9. — Position sociale, etc. des jumeaux. Les vieilles femmes assommées servantes des esprits malins. Les fétiches ; bœufs, léopards, figures humaines, diable, serpent ; interdiction de tuer les léopards ; origine de la mort ; interdiction de tuer les serpents ; culte des lézards (*juju*).

Die Singhalesischen Teufelstänzer auf Ceylon, p. 9-10. — La cause des maladies; danses masquées pour expulser les démons, dont on connaît vingt-quatre espèces; le démon quitte le corps du malade pour se réfugier dans une poule qu'on bat jusqu'à ce qu'elle tombe presque morte à terre; ce résultat une fois atteint, on bat encore la poule; si elle meurt on croit que l'esprit malin en est la cause; c'est là un signe qu'on a réussi; on jette la poule morte dans le fleuve.

Bertrands Reise ins Land der Barotse, p. 39-41. — Les jumeaux mis à mort autrefois. Culte des morts; il ne faut pas enlever les objets déposés au tombeau; honneurs rendus au tombeau d'un chef.

E. Seler, *Altmexikanische Knochenrasseln*, p. 85-93. — Renseignements sur la fête des morts; on leur donnait de l'eau, des victuailles, des talismans qui les aidaient à passer les endroits dangereux de la route, à se concilier un chien roux qui jouait le rôle Charon, etc.; puis 80 jours après la mort on faisait aux défunts des cadeaux pour qu'ils les offrissent au prince des esprits. Rôle des grelots dans ces fêtes.

N. P. Ivanowski, *Ueber Menschenopfer*, p. 101 (Extr. des *Arbeiten des anthropologischen Gesellschaft der Kaiserl. Militär-Medizin. Akademie*, 1896). — Il s'agit d'un meurtre qu'auraient commis des Wotyakes païens comme sacrifice au dieu Kurbon; condamnation des accusés.

A. Kraemer, *Nauru*, p. 153-158. — Renseignements sur un quasi-culte de la frégate dans cette île; tabous imposés aux chasseurs de cet oiseau. Exogamie.

E. Werth, *Tumbatu* (île voisine de Zanzibar), p. 169-173. — Les prêtres, les danses, etc. chez les Watumbatu; cloches et grelots à l'usage des danseurs; sacrifice d'un bouc, dont l'esprit malin boit le sang.

J. B. Ambrosetti, *Die Kaingang in Argentinien*, p. 244-246. — Façon d'enterrer les morts — avec outils, etc., la face tournée à l'Orient; tumulus à forme animale sur la tombe, à côté de laquelle se trouve un trou pour le flambeau à l'usage du défunt dans la vie d'outre-tombe. Tupen règne au pays des morts qui vont à la chasse, etc. Légende d'un déluge; les eaux atteignirent les sommets des montagnes; des membres de trois tribus allèrent à la nage, des flambeaux dans la bouche, vers ces montagnes; les Kaingangs seuls y parvinrent; les âmes des autres vécurent dans l'intérieur. Les Kaingangs étaient au point de succomber quand des oiseaux aquatiques apportèrent de la terre dans des paniers; on jeta de la terre sur les eaux qui commencèrent à se retirer; les Kaingangs qui s'étaient refugiés sur le sommet des montagnes demeurent encore au pied; ceux qui se sont refugiés dans les astres sont devenus des singes; les tribus qui se sont réfugiées à l'intérieur de la montagne sont revenus à la vie; les Kamés sont venus par une route pierreuse, ils ont de grands pieds. Kadjurunkré (héros de la tribu du même nom) créa le tapir, le jaguar, les abeilles et d'autres animaux; Kamé créa d'autres bêtes plus nuisibles; chez les Kaingangs existe le culte du fourmilier qui leur a appris à danser; augures à tirer de sa rencontre.

W. v. Bülow, *Die Eidechse im Volksglauben der Samoaner*, p. 256-259. — Les trois fils de Loa et *Sina* Pili, Tuia Lao, Maomao, ont tous les trois la forme animale : Pili celle d'un lézard, les deux autres, celle d'oiseaux. La puissance de Pili; on le dit parfois fils de Tagaloa ; le lézard comme incarnation de Tagaloa; il est dieu de la pêche, etc., il apparaît pour donner des augures. Les premiers descendants de Pili avaient des queues.

Schimkjewitsch's Reisen bei den Amurvölkern, p. 251-256 et 267-273. — P. 253. Saint Nicolas comme divinité bouddhiste. Petite image sous le toit chez les Goldes, qui représente l'esprit tutélaire de la maison; un autre esprit demeure dans la poutre qui porte le toit; on lui fait des offrandes pour s'assurer de la chance à la chasse, etc.

La naissance; la femme avale secrètement l'œil d'un ours, pour que l'enfant soit beau; il ne faut pas faire osciller le berceau vide. Changement de nom. L'âme vit au ciel, avant la naissance, sous forme d'oiseau sur le grand arbre sacré; on suspend le cercueil d'un enfant à un arbre, où l'on fait un petit nid pour que l'âme se repose. L'enterrement; on met sous la tête dans le cercueil des figures d'animaux en papier et une pierre sous les pieds; autrement l'âme ne va pas dans le pays des âmes; hutte bâtie sur la tombe; avec les outils, etc. du mort, on tue un chien auprès de la tombe, on le pend à un arbre et on le couvre d'une peau de cerf. Les assistants se lavent les mains et la figure; au bout de quelques mois le chaman conduit l'âme au pays des morts; jusqu'à cette époque l'âme reste dans le Fanja, petit coussin qu'on fait tout exprès et qu'on couvre parfois des habits du mort. Plus tard on déchire le coussin après que l'âme est arrivée au pays des morts.

P. Karsten, *Sahadevas Wahrsagebuch*, p. 281-287. — La divination chez les Tamuls.

Fedorow et Kondratowitsch, *Eine Ob-expedition während der Sommers 1895*, p. 287-291 (Extrait des *Arbeiten des anthr. Ges. des k. mil. med. Akademie zu St-Petersburg*). — Les Ostiaques; serment par l'ours dont on baise le pied. Le mariage; dans les danses pendant la fête on imite le vol d'un oiseau, etc. Légendes chrétiennes. L'âme va dans le ciel; on enterre les morts dans des bateaux; trou dans le toit de la tombe pour laisser sortir « l'esprit malin », comme disent les Ostiaques. Fête des morts.

G. Thilenius, *Nordwest Polynesier*, p. 313-315. — Renseignements sur Stewart Island (Sikaiana). Légende d'origine, etc.

A. Winter, *Taarakult und Kilegunden*, p. 365-368. — Études sur les anciennes divinités des Erthes et des Lives.

Tome LXXV (1899).

Hutter, *Der Abschluss von Blutsfreundschaft und Verträgen bei den Negern des Graslandes in Nordkamerun*, p. 1-4. — L'amitié par le sang; rites magiques chez les Bafrens et les Bamundas; enterrement de fétiches. Rôle des poules dans le culte des nègres.

R. Andree, *Alte Trommeln der Indianer Medizin-männer*, p. 14-16. — Renseignements sur les tambours à l'usage des sorciers; les objets peints sur la peau servaient comme moyens mnémoniques pour les chants.

P. 19. L'œuf à fers à cheval employé à Tunis comme moyen prophylactique contre la fascination.

R. Lasch, *Religiöser Selbstmord und seine Beziehung zum Menschenopfer*, p. 69-74. — Le suicide chez les Grecs et les Romains comme sacrifice pour le pays; culte des suicidés, en Allemagne, en Chine, en Russie, dans l'Inde, au Congo, au Mexique, etc. Le suicide inculqué par la religion, comme résultat d'un vœu, pour s'assurer la félicité dans la vie d'outre-tombe; cinq façons de se tuer en Inde; le suicide des veuves, des ascètes.

K. Sapper, *Die Payas in Honduras*, p. 80-83. — L'importance des rêves; remèdes magiques contre les maladies. Le mariage.

P. 111. Les petites figures des faîtages dans la Prusse occidentale.

M. Melnikow, *Die Ehemaligen Menschenopfer und der Schamanismus bei den Burjaten*, p. 132-134. — Les esprits vampires s'appellent Ada; il y en a deux ordres, les bons ne mangent pas les nouveau-nés; les mauvais les mangent exclusivement. Les étrangers n'entrent pas dans la maison, de peur que l'esprit n'entre à la même fois. Il y a d'autres esprits malins qui mangent les adultes après les avoir assommés de leur grand bec rouge; on offrait autrefois aux Sajânes des être humains. Les chamans noirs sont les intermédiaires de ces démons, ils mangent eux-mêmes de la chair humaine.

F. Tetzner, *Die Kuren in Ostpreussen*, p. 143-146. — Le mariage, l'enterrement, les remèdes magiques contre les maladies, les feux de la Saint-Jean, croyances populaires sur la chance; tabous des chasseurs et pêcheurs.

L. Stieda, *Die Anbetung der Ringelnatur*, p. 160-163. — Renseignements sur le culte de la vipère en appendice à l'article de M. Nehring (*sup.*, p. 226). Il s'agit de l'authenticité des renseignements de Lasiczki (*cf.* p. 295).

P. 199. — Sur les rites magiques chinois célébrés à l'occasion de la naissance.

P. 230. — Sur les rites d'initiation chez les Cafres.

H. Francke, *Zum Ladaker Volkslied*. — Études sur la chanson populaire chez les Thibetains.

P. 268-271. *Middlebrooks Photographien aus dem Leben der Zulukaffern*. — Le mariage, rites magiques; la femme coupe la queue à un bœuf pour la pendre au collier, ce qui empêchera la stérilité.

Ed. Hahn, *Zur Theorie der Entstehung des Ackerbaues*, p. 281-287. — Réponse aux critiques faites de *Demeter und Baubo*. La déesse lunaire Am a influé sur la fertilité de la femme, dans l'idée de l'homme primitif, parce que la période de la lune est la même que celle de la menstruation; le résultat logique de cette croyance est qu'on attribuait à cette déesse une influence sur la croissance de végétation, etc.; de là il résulte qu'on la croyait déesse de l'agriculture.

W. v. Bülow, *In den Wanderungen und der Abkunft der Polynesier*, p. 325-329. — Sur les sagas de Samoa, etc.

K. T. Preuss, *Die Zauberbildenschriften der Negrito in Malaka*, p. 345-348, 364-369. — Études sur les matériaux recueillis par de Stephens (*sup.*, p. 224 et 230).

Tome LXXVI.

H. Singer, *Die Karolinen*, p. 38-52. — Petite monographie. Renseignements sur l'état social, les prêtres, l'anarchie après la mort d'un chef, le mariage, l'enterrement, etc.

R. Lasch, *Die Behandlung der Leiche des Selbstmorden*, p. 63-66. — Le cadavre des suicidés est enterré à part ou ne l'est pas du tout ; en Norwège quand un homme s'est pendu, on ne coupe la corde qu'après le coucher du soleil ; ailleurs on ne veut pas le toucher ; les piles de pierres sur le lieu où un suicide a été commis. Moyen magiques de tenir à l'écart l'âme du suicidé. Pouvoirs magiques du cadavre du suicidé.

P. Ehrenreich, *Ein Ausflug nach Tusayan*, p. 53, 54, 74-78, 91-95, 138-142, 154-159, 172-174. — Les Moquis et leurs fêtes d'été. — danse du serpent, du cerf, cérémonie de la flûte ; prêtres ; histoire de Tiyo, héros des Moquis. Danse des serpents, annoncée pour le 6 août à Oraibi ; neuf jours de préparations. Les six chasseurs de serpents s'en allèrent le 16 août, après s'être préparés au moyen de fêtes, etc. La Katskina, poupée qui représente un être surnaturel, en partie demi-dieu, en partie ancêtre ; les poupées représentent les danseurs ; les idoles ; description des cérémonies ; initiation d'un garçon. On attache des aigles au printemps à des piquets sur les toits ; au solstice d'été on les tue pour se servir de leurs plumes pour des objets rituels ; on les enterre dans un cimetière à part ; leurs âmes vont vers les esprits des aigles pour revenir plus tard sous la forme d'aigles.

P. 138. Danse des flûtes à Walpi ; description de l'autel ; une croix est fixée au toit ; on jette de la farine sur l'autel ; chant accompagné par le bullroarer. Course à pied. Procession ; la fille du maïs.

P. 154. La danse des serpents à Oraibi. « Corn dance » ; les prêtres cerfs. Course. Lavage des serpents. La danse des serpents.

P. 172. Fête des cavaliers chez les Navajos — variante du jeu du coq, bien connu en Europe et sans doute d'origine européenne chez les Indiens aussi.

M. Q. Oldschmidt, *Märchen und Erzählungen der Suaheli*, p. 160-162. — Étude sur leurs contes populaires.

P. v. Stenin, *Jochelson Forschungen unter den Jukagiren*, p. 166-172. — Chaque bête a un esprit tutélaire qui ne permet qu'on la tue que pour apaiser la faim.

F. Tetzner, *Die Philliponen in Ostpreussen*, p. 181-192. — Le mariage ; l'enterrement. Légende de la terre pêchée.

C. v. Hahn, *Religiöse Auschauungen und Totengedächtnisfeier der Chewsuren*, p. 208-212. — Renseignements sur le mélange du Christianisme avec les croyances païennes. L'âme va dans le pays des âmes à travers le pont de cheveux ; les méchants ne peuvent pas passer le pont ; ils tombent dans un fleuve

de poix sans bords. Fête des morts ; pendant toute l'année après la mort, les habits du mort restent dans la maison ; puis on les agite pour déloger l'âme et les donne aux amis, etc ; on conduit un cheval dans la procession funèbre ; un ami le prend pour le bien soigner ; il ne lui est pas permis de le vendre ; dans la vie future le cheval appartient au mort. Les morts sont impurs ; on porte les mourants dans la cour. Lamentation pour le défunt. Après les funérailles on tue un bœuf, on en rôtit le foie et donne à chaque parent un morceau qu'il prend dans la bouche pour le rejeter ensuite.

P. Karsten, *Kinder und Kinderspiele der Inder*, p. 213-217 234-238. — Renseignements sur les jeux ; ciel et enfer ; Pachisi.

R. F. Kaindl, *Zauberglaube bei den Huzulen*, p. 229-233. — La magie ; les vampires, les sorcières, la divination, p. 252-256. La magie pour faire venir le beau temps, etc ; pour le bétail ; croyances à l'égard des bêtes ; il faut couper la queue à un jeune chat ; on met du fer dans le nid d'une poule, il faut sortir les poulettes pour la première fois les yeux fermés pour que les oiseaux de proie ne les prennent pas. Formules magiques contre les maladies, p. 271-277. La magie des amoureux. Croyances des chasseurs et des pêcheurs.

H. Francke, *Ladaker mythologische Sagen*, p. 313-315. — Un héros apparaît sous deux formes dont l'une est splendide et l'autre fort ordinaire ; il les échange toujours et taquine de cette façon sa fiancée et d'autres amis jusqu'à ce qu'il se marie et retienne la forme splendide. Il est à même de se rendre invisible ; il combat les géants du nord, mais il ne peut pas quitter sa femme tout de suite. Au pays des géants il libère une vierge, tenue prisonnière dans une cage de fer. Au moment de sa naissance viennent au monde beaucoup d'animaux et des semailles de toutes sortes tombent sur la terre. Il s'appelle *Kesar*, qu'on dit être le même mot que *Skyesgsar* (le rené) ; sa femme s'appelle *Abruzuma*, c'est-à-dire grain, semence. — C'est là évidemment un mythe naturiste. — Culte du serpent des eaux qui demeure dans la plus basse des trois régions. Deux grandes fêtes annuelles — l'expulsion de l'hiver et la fête de la moisson.

Conte populaire. Kesar vient au château du géant du nord, passe par neuf portes et trouve la femme du géant dans une cage de fer ; il la met en liberté. Un jour un grand tremblement de terre se produit : c'est le géant qui revient ; la femme dit qu'il faut que Kesar se cache pour ne pas être dévoré ; elle sort de sa poche sept petits os et sept coquilles et dit « Haha, huhu, hum hum » ; et voilà sept jeunes hommes et sept jeunes filles qui creusent un grand trou ; Kesar s'y cache avec ses chevaux ; on jette de la terre, trois grandes pierres et une bouilloire là-dessus et la femme retourne dans sa cage ; le géant crie : « Je sens de la chair humaine » ; la femme répond qu'il s'agit des cent hommes qu'il porte sur l'épaule ; il lit dans son livre magique que Kesar est là et se trouve sous trois montagnes et un grand lac, ce qu'il ne veut pas croire ; il s'endort ; Kesar sort et veut tuer le géant, qui a neuf vies — dans le nez, les yeux, etc. ; à la fin Kesar le tue, — on croit lire l'histoire de « Jack the Giant killer ». M. Francke

veut que Kesar soit le printemps ; l'histoire de Jack aurait été un mythe naturiste !

A. C. Winter, *Ein Bauernhochzeit in Russisch-Karelien*, p. 315-321. — Il faut que la fiancée pleure toujours, surtout le jour des noces. Dans la basse-cour se trouve une peau de mouton ; la fiancée se met dessus pour toucher la terre du front ; puis elle va, toujours sur les genoux, saluer ses parents, etc.

S. Ruete, *Der Totenkultus der Barabra*, p. 338. — L'enterrement ; fête des morts ; danse exécutée par des femmes qui portent des épées nues. Vase plein d'eau placé sur la tombe.

Karutz, *Die Spiele des Hawaiier*, p. 340, 341. — Renseignements tirés des livres de Culin et Andree.

C. Sapper, *Ein Besuch bei den Guatusos in Costarica*, p. 348-353. — Ils regardent le soleil comme leur dieu principal et lui offrent un sacrifice une fois par an ; ils se servent de la crécelle.

Friederici, *Der Indianerhund von Nordamerika*, p. 361-365. — Recueil de renseignements sur le sacrifice du chien (p. 364).

Tome LXXVII (1900).

K. Sapper, *Ein Besuch bei den Chirripo und Talamanca-Indianer von Costarica*, p. 1-8. — L'enterrement chez les Bribri.

P. 36. *Rachepuppe*. — Plusieurs exemples de l'usage d'enfoncer des épingles, etc. dans une poupée qui représente la personne à qui on en veut.

R. Lasch, *Der Verbleibsort der abgeschiedenen Seelen der Selbstmörder*, p. 110-15. — 1) Les âmes des suicidés restent parmi les autres âmes et jouissent de la même destinée ; dans ce groupe se trouvent les peuples parmi lesquels on se suicide à cause d'une maladie incurable. 2) Les suicidés sont récompensés de leur dévotion dans la vie future ; c'est là aussi un résultat de l'idée de la continuité ; par le fait même du suicide, le mort a atteint une position plus élevée, dont il jouit dans la vie d'outre-tombe. 3) L'âme devient un esprit malin ; ce qu'il ne faut pas regarder comme une punition, car : *a*) l'âme demeure toujours errante quelque peu, selon l'idée des peuples animistes, et retourne parfois à son ancienne demeure ; *b*) les âmes de ceux dont la mort n'a pas été naturelle sont souvent condamnées à une existence errante ; *c*) on n'a pu célébrer dûment les cérémonies destinées à mettre l'âme en repos ; *d*) les âmes des personnes qui meurent sans avoir accompli leur tâche, etc. reviennent toujours jusqu'à ce qu'elles aient terminé ce qu'elles avaient entrepris ; de tous ces éléments est faite la croyance que les âmes des suicidés reviennent en forme de fantômes ; 4) l'âme du suicidé subit des punitions.

P. 136. — Petites poupées de lin attachées au rouet des fiancées ; c'est un rite de magie fécondatrice (Brunswick).

Lorrain und Savidge bei den Luschais in Assam, p. 163-167. — Renseignements sur le mode de sépulture des chefs et les conjurateurs d'esprits.

P. 168 (Extr. de la *Tijdskrift voor Ind. T. L. u. V. kunde*). — Le Loup-garou chez les Toradjas.

G. L. CLEVE, *Zwei Zeugen versunkener Bantukultur*, p. 193-195. — Le mot Mulungu (= dieu); sur l'antiquité de l'idée d'un dieu suprême chez les Bantus.

F. TETZNER, *Die Polaben im hannöverschen Wendland*, p. 220-224. — Le mariage; rites magiques. La naissance, le baptême. Le « mai » dans le village à la Saint-Jean.

A. C. WINTER, *Die Vermählung des Kamins*, p. 240-243. — Restes d'un culte du feu; il se retrouve aujourd'hui sous la forme d'une célébration du commencement de la saison où les domestiques se lèvent plus tôt pour se mettre au travail.

F. W. KORTÜM, *Die Echternacher Springprocession*, p. 297-301. — Dans cette procession printanière l'auteur voit les restes d'une cérémonie dont le but était de guérir les maladies. Aujourd'hui devenue religieuse, cette procession du lundi de Pentecôte semble plutôt avoir été en rapport avec le culte de la végétation; on saute incessamment, ce qu'on appelle « danser », comme il arrive dans beaucoup de ces fêtes.

S. WEISSENBERG, *Jüdische Sprichwörter*, p. 339-341. — Proverbes rangés d'après la classification suivante : 1) La vie journalière; 2) caractère, bienveillance, qualités psychiques; 3) qualités intellectuelles; 4) éducation, science, vocations; 5) le mariage, la parenté; 6) la vie des Juifs.

TOME LXXVIII (1900).

P. C. SCHLEIERMACHER, *Religiöse Anschauungen und Gebräuche der Bewohner von Berlinhafen*, p. 4-7. — Les habitants de Tumléo (Tamara) croient à deux esprits, dont l'un est bon et l'autre mauvais, connus sous le nom de Môs. La magie. Le culte des ancêtres ; on déterre le cadavre pour faire un festin ; on met le crâne dans l'Atoi (maison commune); les parents portent des os comme talisman; on dépose les restes dans la forêt; il n'est pas permis à la veuve d'assister à ces cérémonies, où règne un silence plus ou moins complet.

Les habitants de Välman (Lemin) croient aussi à deux esprits qui s'appellent Mésin; le bon Mésin voyageait sur la mer dans un vaisseau qui contenait les montagnes, les arbres, les bêtes, etc.; il déposa tout à sa place. L'homme consiste en un corps, une âme et un quelque chose qu'ils appellent Au-Nágòäl et qui lors de la mort se rend dans le crâne pour y être adoré : c'est pourquoi on déterre les crânes au bout de 20 mois ; l'Au-nagoal des femmes et des enfants reste toujours dans la tombe et ne se repose qu'après la mort de tous leurs parents. L'éclair est un incendie lointain, qu'a allumé une tribu voisine.

Une femme vit un jour un grand poisson qui nageait vers la terre; elle cria à son mari de le regarder; il ne put pas le voir tout d'abord; puis il réussit à le découvrir; il défendit à sa famille de prendre le poisson à la ligne et de le manger; mais d'autres le firent; il fait monter les arbres aux bêtes et à sa famille; à peine les mauvaises gens eurent-ils mangé le poisson qu'un jet d'eau jaillit de la terre ; l'homme et sa famille restèrent seuls en vie.

Le dieu tutélaire du village jouit d'un culte particulier; il est venu de l'île de Tamára (cf. p. 222).

P. v. Stenin, *Die Geburts und Hochzeitsbräuche der Wachiëtschi* (Extrait du *Turkenstanskija Wjedomosti*). — Moyens magiques pour tenir à l'écart les démons qui veulent faire du mal à la mère ou à l'enfant. Le mariage.

E. Seler, *Zauberei in alten Mexiko*, p. 89-91. — La divination par les grains de maïs, par les nœuds, etc. Les sorciers, le nagualisme.

T. Koch, *Die Lenguas Indianer in Paraguay*, p. 217-220. — Les danses ; les maladies ; la mort ; l'enterrement.

N. v. Seidlitz, *Hochzeitsgebräuche der Armenier Transkaukasiens*, p. 243. — Renseignements sur le mariage, les fiançailles, etc.

K. Sapper, *Reise auf dem Rio Coco*, p. 271-275. — Renseignements sur les remèdes magiques. L'enterrement ; on se sert d'un bateau coupé en deux ; au bout de quinze jours on va à la chasse de l'âme qui ne s'en va qu'après cette cérémonie dans le pays d'outre-tombe ; sort des bons et des mauvais. Les fêtes.

J. v. Negelein, *Der armenische Volksglaube*, p. 288-293. — Le culte des morts ; l'âme = l'haleine ; les vampires ; il faut couper la tête à une personne qui revient ; on mange du cœur d'un mort pour se guérir d'une maladie. Les fantômes.

F. Tetzner, *Die Tschechen und Mährer in Schlesien*, p. 321-325, 338-342. — Le mariage, le baptême, l'enterrement. Les fêtes annuelles ; Noël, Carnaval, Pâques, etc. Les esprits ; la « déesse de midi ».

P. 379. — L'initiation au Kamerun.

A. Heilborn, *Zur Volkskunde von Hiddensee*, p. 383-386. La mort, l'enterrement, etc.

N. W. Thomas.

CHRONIQUE

FRANCE

Nécrologie. — Le 12 avril s'est éteint au milieu des siens, après une douloureuse maladie, notre éminent collaborateur, Auguste Sabatier, doyen de la Faculté de théologie protestante de Paris, directeur-adjoint à l'École des Hautes-Études. Il était le plus célèbre d'entre les théologiens français de ce temps et cette illustration, il la méritait par l'étendue et la sûreté de son savoir, par la rigoureuse probité de sa critique, par l'admirable puissance constructive de sa pensée philosophique. Nul n'avait un sentiment plus profond et plus personnel de la vie religieuse, un sens plus immédiat du divin; en ce très libre esprit, qui ajustait toutes choses au niveau de sa raison, qui montrait pour les sévères méthodes de la science et de l'histoire un respect que l'on ne retrouve pas toujours chez des hommes, affranchis cependant de toute préoccupation théologique, qui aimait la vérité d'un amour passionné et jaloux, vivait la plus humble, la plus ardente piété; elle s'épanchait hors de lui sans qu'il y cherchât et pénétrait de son parfum tous ses actes et toutes ses pensées. La conscience de Sabatier avait une hauteur, une pureté, une noblesse qui imposaient à tous ceux qui l'approchaient une sorte de vénération, mais il n'y avait en lui ni morgue, ni raideur; il avait le sentiment très net que la plus certaine révélation du divin, c'est la bonté, et il était bon naturellement, sans effort, et trouvait à aimer une joie aussi vive qu'à observer et à réfléchir.

Son œuvre historique est considérable : ses travaux sur les sources de la Vie de Jésus, sur l'Apôtre Paul, sur l'Apocalypse demeureront; son livre magistral sur la philosophie de la Religion a donné pour de longues années à la pensée religieuse indépendante sa formule; dans ses articles de critique du *Journal de Genève*, il s'est montré l'émule de Scherer; au *Temps* il a combattu pendant vingt ans le bon combat pour les idées de justice et de liberté.

Mais c'est dans son enseignement qu'il a donné le meilleur de lui-même. C'était un maître incomparable : il a appris à penser à tous ceux qui ont passé par ses mains; il leur a donné le sens et le goût de l'histoire, il leur a enseigné à regarder en eux-mêmes et à démêler les aspirations confuses de leurs consciences; il a fait pieux ceux qui jusque-là n'avaient pas entendu Dieu parler en leur cœur et se révéler à leurs prières. C'était un éveilleur d'âmes; il menait

où il lui plaisait ses élèves, parce que pour eux il se dépensait sans compter; il se donnait tout entier en chacune de ses leçons. La chaleur de sa parole, la conviction ardente qu'on sentait vibrer dans sa voix, la singulière pénétration de son exégèse, son intime familiarité avec les textes, son expérience profonde de la vie morale lui assuraient sur l'âme de ses auditeurs une prise entière; sans les y contraindre jamais, sans rien entreprendre sur leur liberté, il les obligeait à penser comme lui. Il avait la gravité forte, la hauteur et la simplicité d'âme des vieux huguenots et la verve, l'éloquence familière et enflammée d'un homme du Midi; il était né à Vallon, dans l'Ardèche et avait gardé l'empreinte profonde de son pays d'origine, de ce pays auquel le rattachaient toutes ses impressions d'enfance et de jeunesse. Son enseignement était un apostolat et c'était aussi une amitié, une communion d'âmes. On ne sortait pas de l'une de ses leçons sans valoir mieux, pour quelques heures du moins. Et comme il avait une nette conscience de cette action bienfaisante que son exemple exerçait comme sa parole, il se refusait à mettre un peu moins de lui-même en cette œuvre essentielle de sa vie, en sa besogne de professeur. Il s'est usé en ces multiples tâches qu'il a voulu mener de front; nul homme n'eût suffi à ce rude labeur. Il est mort à 61 ans, dans toute la force, toute la maturité de son fécond et puissant esprit. En 1868, à 29 ans, il avait été nommé professeur à la Faculté de théologie de Strasbourg, et au contact des Reuss et des Schmidt, son esprit avait conquis cette souplesse, cette largeur, cette tolérance, cette objectivité toutes germaniques, qui frappaient tous ceux qui l'abordaient pour la première fois, dès qu'il se laissait aller à causer familièrement avec eux et sortait de ce rêve intérieur où souvent il semblait absorbé. Il avait une singulière aptitude à sortir de lui-même, à se placer aux points de vue les plus opposés aux siens, à penser les pensées depuis longtemps effacées de la conscience humaine, à vibrer à toutes les émotions des âges disparus : c'était là ce qui lui conférait dans le domaine de l'exégèse une si indéniable supériorité. Mais nulle pensée ne fut plus personnelle que la sienne et en un sens plus originale. Elle ne fut jamais un miroir paisible, où se venaient refléter l'univers et les multiples actions des hommes. En lui toute opinion était un acte, une création volontaire et réfléchie, une conquête sur les choses. Il n'avait pas un tempérament de polémiste, mais il était en perpétuelle discussion avec lui-même : aussi éloigné du sommeil dogmatique que de la légèreté indifférente du scepticisme. Et c'est cette belle attitude d'esprit, militante et pacifique à la fois, cette confiance en la vérité et cette défiance de ses propres forces, cette liberté philosophique et cette rigueur en matière de critique, qu'il apprenait à pratiquer à ses élèves de l'École des Hautes-Études comme aux étudiants de la Faculté de théologie. Auguste Sabatier laisse derrière lui un vide que nul ne saurait combler. Et bien longtemps son absence sera cruelle à ceux qui l'aimaient comme au jour où il les a quittés. Il est de ceux dont la mort diminue pour un temps la richesse morale d'une nation.

*
* *

Publications récentes. — M. E. Doutté a fait paraître dans le tome IV de la *Revue africaine* une intéressante étude sur *les Minarets et l'Appel à la prière*. Il donne de curieux détails sur le *naqoû* (crécelle ou claquoir) et son emploi dans l'Arabie antéislamique, sur l'hostilité des mohamétans contre l'usage des cloches, sur l'emploi des trompettes (*nfîr*) au Maroc pendant le Ramadhan et sur les relations entre les tours de guet, les clochers et les minarets.

Le même auteur a fait paraître chez Martin frères à Châlons-sur-Marne une importante monographie sur les *Aïssaoua de Tlemcen* (1900, 1 broch. in-8 de 30 pages); elle renferme une description d'une de leurs processions à laquelle M. Doutté a assisté et où il convient de noter l'imitation par quelques-uns des khouans des mouvements de divers animaux et en particulier du chameau, et de l'une de ces séances (*h'adhra*) où les membres de la confrérie se soumettent, alors qu'ils sont arrivés à un état analogue aux états hypnotiques, aux épreuves en apparence les plus douloureuses et les plus cruelles. Il signale la très intéressante coutume du dépeçage avec les dents des animaux donnés en offrande aux Aïssâouas, dépeçage qui rappelle certains rites du culte de Dionysos Zagreus. L'auteur rapporte des descriptions parallèles des mêmes cérémonies prises au Maroc et dans la province d'Alger par deux observateurs : il convient surtout de relever les très intéressantes notes sur la danse des femmes à Boghari que lui a communiquées M. Chambige. Les dernières pages de cette notice contiennent d'intéressants détails sur le fondateur de la confrérie, Sidi Mh'ammed ben Aïssa, sur les catégories sociales où elle se recrute, et sur les autres associations analogues.

*
* *

M. Ferdinand Lot a entrepris dans les *Annales de Bretagne* (1900) la publication d'une série d'études sur Merlin : la première de ces monographies est consacrée aux sources de la *Vita Merlini* de Gaufrei de Monmouth (Rennes, impr. Oberthur, in-8, 1 fasc. de 55 pages). Elle est fondée, d'après l'auteur, sur d'anciens poèmes gallois aujourd'hui perdus et qui se rapportaient au barde Myrddin, déformés sous l'influence de la première Vie de saint Kentigern. Il établit que l'auteur en est bien Gaufrei de Monmouth, qu'elle est antérieure à 1188 et qu'il y a identité entre les deux Merlins, le Merlin *Ambrosius* et le Merlin *Silvester* : il montre, à la suite de M. Ward, que Merlin a hérité des aventures attribuées au fou Lailoken dans la *Vita Kentigerni*. Le § V (294-415) (histoire du faux mendiant et des souliers) est d'origine orientale. Les §§ VI, VIII, IX, X (732-1385) XII (1458-1524) sont un libre jeu de la fantaisie de Gaufrei. Les poèmes gallois où apparaît le nom de Merlin et que nous avons conservés sont, sauf un seul (*Le dialogue de Myrddin et de Taliesin*) postérieurs à la *Vita Merlini* et semblent s'en être inspirés partiellement.

Dans la *Romania* (t. XXIX, p. 380-402), M. Lot a publié une monographie

sur le roi Hoel de Kerohès, Ohès le Vieil Barbé, les « Chemins d'Ahès » et la ville de Carhaix. Il a montré qu'il fallait voir dans Carhaix (Caer-Ohès) la transcription bretonne de *Civitas Osismiorum*. La conséquence, c'est que ce nom n'a rien à faire originairement, non plus, d'ailleurs, que le vieux roi Ohès lui-même, avec l'histoire de la princesse Ahès, qu'il considère, comme M. G. Paris, comme une légende d'origine orientale, de la même famille que celle de saint Josaphat. Il établit que primitivement Ohès de Carhaix n'avait nulle place dans les récits arthuriens ni dans la légende de Tristan. L'introduction du roi Hoel (Ohès) dans ce cycle montre l'influence d'une tradition populaire bretonne tout à fait indépendante. C'est une nouvelle preuve que les sources de la légende de Tristan sont troubles, de provenances diverses et, dit M. Lot, « que la fantaisie personnelle des auteurs qui nous l'ont transmise, y a joué un rôle peut-être plus important qu'on ne le croirait ».

Dans le t. XXX du même recueil, il a continué ses études sur la provenance du cycle arthurien. Il a établi en se fondant sur un passage de la *Vita Sancti Carantoci* l'existence de traditions arthuriennes en Cornwall vers l'an 1100 au plus tard; il s'appuie sur l'existence des noms de Cador, *dux Cornubiæ*, qu'il identifie avec le Cato de la *Vita Sancti Carantoci*, et de Gorlois, *dux Cornubiæ*, dans l'*Historia Britonum*, pour soutenir que Gaufrei de Monmouth a puisé une partie de ses matériaux dans des sources cornouaillaises; il identifie Kellewic, résidence d'Arthur, avec Bodmin, capitale du Cornwall et situe la légendaire bataille de Camlan sur les rives de la Camel de Cornouailles.

Dans une note sur le *Daniel* du *Stricker*, il indique la provenance presque certainement celtique de l'épisode de la bête dont le cri fait mourir.

ANGLETERRE

En souvenir de Miss Mary Kingsley un certain nombre de ses amis, parmi lesquels nous relevons les noms de Mmes Green, Toulmin Smith, Humphry Ward, du comte de Cardi, de MM. Estlin Carpenter, J. G. Frazer, Haddon, Sidney Hartland, Taubman Goldie, Holt, Im Thurn, Johnson, évêque de Lagos, Alfred Lyall, Mac Gregor, gouverneur de Lagos, John Morley, Fred. Pollock, Ling Roth, Tylor, etc. ont formé le projet de constituer une Société ayant pour objet l'étude des coutumes et des lois indigènes dans l'Afrique occidentale. La Société s'assurerait la collaboration d'un ethnographe expérimenté qui aurait pour double tâche d'une part, de réunir et de disposer en un ordre méthodique les renseignements que peuvent fournir les matériaux déjà publiés et d'autre part d'organiser de nouvelles enquêtes où serait mise à profit la bonne volonté des fonctionnaires, des négociants, des missionnaires, des voyageurs et surtout du petit nombre d'indigènes qui ont déjà reçu la culture européenne. La Société publierait trimestriellement un Bulletin. La souscription annuelle serait de 1 guinée (26 fr. 25).

Les adhésions doivent être envoyées à M. G. Macmillan, trésorier, Saint-

Martin Street, Leicester Square, ou à Mrs J. R. Green, 14, Kensington Square, Londres. Les fondateurs de cette nouvelle Société d'ethnographie désireraient vivement qu'elle ne demeurât pas exclusivement anglaise et affectât un caractère international.

BELGIQUE

M. J. Capart, conservateur-adjoint aux Musées royaux des Arts décoratifs et industriels, a publié sous le titre de : « Pourquoi les Égyptiens faisaient des momies? » le sommaire d'un cours qu'il a professé à l'Extension de l'Université libre de Bruxelles sur les Rites et les Coutumes funéraires des anciens Égyptiens. En voici les principales divisions : La vie. La mort. Les âmes. Destinées de l'âme. I. L'âme dans la tombe. II. L'âme au ciel. III. L'âme dans les champs d'Ialou. IV. L'âme dans le Duat (la contrée lugubre où les âmes vivent dans l'obscurité). Confusion et mélange des diverses conceptions.

Le même auteur a commencé à publier dans les Annales de la Société d'Archéologie de Bruxelles (t. XIV) une série de notices sur les monuments égyptiens du musée de Bruxelles. Cette publication est très richement illustrée de gravures et de phototypies.

SUISSE

M. Hoffmann-Krayer a fait paraître dans la *Schweizerisches Archiv für Volkskunde*, sous le titre de *Luzerner Akten zum Hexen und Zauberwesen*, les pièces de procès de sorcellerie qui s'échelonnent du milieu du xve siècle jusqu'en 1551. Les originaux sont déposés aux archives de Lucerne. Les interrogatoires des accusés et des témoins y sont reproduits *in extenso*.

L. M.

Le Gérant : Ernest Leroux.

LA FÊTE DE FRAPPER LES ANOU

Le temple de *Hiéraconpolis* est incontestablement le plus ancien de ceux qui ont été conservés sur le sol de l'Égypte. Il semble avoir été le lieu de couronnement des rois antérieurs à la soumission de l'Égypte du Nord. C'est dire l'importance extrême des divers objets qui ont été découverts dans cet archaïque monument pendant les fouilles de M. Quibell en 1898. Nous sommes à même déjà d'en connaître les principaux grâce à l'excellente publication faite par M. Quibell d'un certain nombre de planches accompagnées de notices sommaires par le professeur Petrie [1].

La pièce la plus remarquable mise au jour par ces fouilles à *Hiéraconpolis* est connue des égyptologues depuis un certain temps déjà : c'est la grande palette en schiste ardoiseux décorée de scènes sculptées au nom du roi *Nar-Mer*.

Peu de temps après sa découverte, désirant soumettre immédiatement aux hommes de science les problèmes divers qu'elle soulevait, M. Quibell publia la grande palette dans la *Zeitschrift für aegyptische Sprache* [2]. L'inventeur la décrivant sommairement nous indique qu'elle a été trouvée avec d'autres objets dans la couche inférieure sous le temple de *Hiéraconpolis*. « Le nombre et la nature des objets trouvés, ajoute-t-il, seraient de nature à faire penser qu'ils pro-

1) *Egyptian Research Account.* Fourth Memoir, *Hieraconpolis, Part I. Plates of discoveries in 1898*, by J. E. Quibell, with notes by W. M. F(linders) P(etrie). London, Quaritch, 1900, in-4, 12 p. et XLIX planches.

2) *Zeitschrift für aegyptische Sprache und Alterthumskunde*, Band XXXVI, erstes Heft, p. 81-91 et pl. XII-XIII.

viennent d'une sépulture royale ; mais malgré de minutieuses recherches on ne découvrit ni murs de brique, ni ossements humains. » Les planches annexées au mémoire donnent les deux faces de la palette dessinées au trait avec grande précision.

Une des faces fut peu après publiée en photographie par M. Heuzey dans les *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*. L'auteur ne s'attache qu'à l'explication du groupe des deux grands félins, comme nous aurons l'occasion de le dire tantôt [1].

Une troisième édition des deux faces en photographie se trouve dans le volume sur *Hiéraconpolis* cité plus haut, avec un commentaire très bref du professeur Petrie [2].

Enfin récemment M. Legge nous a donné à son tour une reproduction du monument dans un article des *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, vol. XXII où il étudie tous les monuments analogues connus jusqu'à présent [3].

Plusieurs auteurs, outre les éditeurs successifs, se sont attachés à élucider l'une ou l'autre question relative à notre monument. Je les cite rapidement : M. Max Müller dans la *Orientalistische Litteratur-Zeitung*, première année, n° 7, juillet 1898 [4] ; le professeur Spiegelberg dans le numéro suivant de la même Revue [5] ; le professeur Naville dans le tome XXI du *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes* [6] ; et enfin le professeur Piehl dans le *Sphinx*, volume III, fascicule 3 [7].

1) *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Comptes rendus des séances de l'année* 1899. Quatrième série, t. XXVII, p. 60-67 ; 4 pl.

2) Pl. XIX et page 10.

3) Legge (F.), *The Carved Slates from Hieraconpolis and elsewhere*, p. 125-139, 9 planches.

4) Colonnes 219-220 : *Die letzten Entdeckungen in Hieraconpolis*.

5) Colonnes 233-238 : *Zu den Stein von Hieraconpolis*.

6) P. 118-121 : *Les plus anciens monuments égyptiens*.

7) P. 184-185 : *Mélanges*. — Une description de la palette se trouve aussi dans le *Catalogue of Antiquities from the excavations of the Egypt Exploration Fund at Dendereh, and the Egyptian Research Account at Hieraconpolis,... at University College, Gower street London, Juny 4th to July 30th* 1898, p. 11-12.

Il pourra sembler hardi de vouloir revenir encore une fois sur le sujet après des maîtres aussi autorisés, ce qui reste à dire me semblant bien peu de chose. Cependant j'ai cru qu'il ne serait pas inutile, à l'occasion du Congrès d'Histoire des Religions, d'essayer de réunir en un faisceau les diverses opinions, de les discuter autant que la chose est possible et de rechercher enfin si le monument n'apporte pas quelque lumière sur les origines des Égyptiens pharaoniques.

Commençons, si vous le voulez bien, par examiner ensemble la palette en cherchant à grouper autour de chaque détail les opinions des divers savants.

Quelques mots au sujet de la forme. Beaucoup d'idées ont été émises à ce sujet. Je crois que nous pouvons laisser de côté l'opinion formulée par M. Legge d'après laquelle nous aurions à considérer la palette à l'instar des *ancilia* des Romains, comme un bouclier rituel ; dans ce cas la cavité du centre du verso serait bien plutôt, à son avis, une représentation du disque solaire [1]. Je me rallie au contraire entièrement à l'opinion exprimée par MM. Petrie et Quibell : les grandes palettes sont clairement la continuation de l'usage constant des petites palettes d'ardoise. Pendant plus de deux mille ans, toute la durée des temps préhistoriques, chaque bonne tombe contient une palette ayant servi à broyer la malachite employée dans la préparation du fard. Une des formes les plus fréquentes est celle de l'oiseau à deux têtes qui par diverses transitions arrive à la forme qui nous occupe [2]. En même temps que ces palettes, on a trouvé à *Hiéraconpolis* des têtes de massues décorées de la même manière, ce qui nous montre avec évidence que les objets les plus ordinaires, les plus vulgaires, se sont développés en

1) *L. l.*, p. 137-138. Voir Arthur J. Evans, *Mycenaean Tree and Pillar Cult and its Mediterranean Relations*, dans *The Journal of Hellenic Studies*, vol. XXI, part. I, p. 122, où l'on pourrait peut-être trouver un argument en faveur de l'opinion de M. Legge.

2) *Hiéraconpolis*, p. 10. — Voir Petrie, *Nagada and Ballas*. London, 1896, pl. XLIX, n[os] 65, 69, 72, 73.

pièces d'apparat employées peut-être dans les cérémonies religieuses [1]. M. Naville se demande si la cavité du centre ne contenait pas « quelque substance sacrée ou précieuse, ou encore, ne servait-elle pas à fixer une statuette ou une figurine tournée de manière à regarder la procession » [2]. Ajoutons encore qu'on pourrait comparer la forme à celle du bucrâne, ornement des deux extrémités des poutres des maisons, ce qui, comme le remarque le professeur Petrie, expliquerait peut-être la découverte à *Hou* d'une grande masse de crânes d'animaux décorés de peintures et qui auraient été employés de la sorte par les envahisseurs libyens (*Pan-Graves*) après la douzième dynastie [3]. Le bucrâne nous apparait comme décoration d'édifices sur un ivoire archaïque de *Hiéraconpolis* [4]. M. Maspero me rappelait à ce sujet le signe hiéroglyphique [hiéroglyphe] qui pourrait bien indiquer le bucrâne également employé dans la décoration des tombes [5].

L'âge de la grande palette nous est fourni par le nom royal inscrit au sommet. Il est composé de deux signes; le premier représente un poisson, d'après M. Quibell le *Heterobranchus anguillaris* qui doit se lire [hiéroglyphes] *nar* [6] : il n'y a pas de doute à ce sujet. Le second signe représente un outil que M. Max Müller lit *mr* [7] et M. Spiegelberg *mnḫ* [8]. M. Petrie lit le nom : *Narmer* comme M. Max Müller. Le nom était connu déjà antérieurement aux fouilles de *Hiéra-*

1) *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, vol. XXII, 1900, p. 141.

2) *Recueil de travaux...*, vol. XXI, p. 120.

3) *Hiéraconpolis*, p. 7. — Voir Arthur J. Evans, *Report of the Keeper of the Ashmolean to the Visitors for the year* 1899, p. 10 : « Among the other typical relics are bucrania, the facial bones of which are decorated with black and white spots ».

4) *Hiéraconpolis*, pl. XIV.

5) *Recueil de travaux...*, vol. XI, p. 98, note 2. Voir au sujet de ce signe, Brugsch, H., *der Möris-See*, dans la *Zeitschrift...*, vol. XXXI, pp. 26-30.

6) *Zeitschrift...*, vol. XXXVI, p. 82 et la note.

7) *Orientalistische Litteratur-Zeitung*, vol. I, colonne 218.

8) *Idem*, vol. I, colonne 236.

conpolis par un monument découvert par M. Amélineau à *Abydos* et publié par M. de Morgan [1]. M. Petrie, dans ses récentes et brillantes fouilles d'*Abydos*, découvrit également un morceau d'un grand cylindre d'albâtre portant le même nom. Le style de l'épervier qui surmonte l'encadrement du nom est le même d'après cet auteur que celui des monuments de *Aha* et différent de celui des autres rois de la première dynastie. Petrie en conclut que *Narmer* aurait été prédécesseur ou successeur immédiat de *Menes* [2]. Faisons encore remarquer avec M. Naville la ressemblance frappante qu'a l'instrument... avec celui qui sert de déterminatif au nom royal de (cartouche) le neuvième sur la liste d'*Abydos*, et que Rougé place en tête de la deuxième dynastie [3]. Je pense donc en résumé qu'il faut mettre *Narmer* dans la première dynastie, peut-être même avant.

Les deux côtés de la palette sont décorés aux sommets de deux têtes d'Hathor avec les cornes et les oreilles de vache.

M. Legge les regarde comme des ornements placés aux deux extrémités d'une poutre et dans le cas présent comme indiquant que la scène se passe dans le temple d'Hathor [4]. Au point de vue du style on doit les comparer avec les têtes sculptées sur un ivoire découvert par Petrie à *Abydos* [5].

Ces points communs aux deux faces élucidés étudions les

1) De Morgan, *Recherches sur les origines de l'Égypte. Ethnographie préhistorique et tombeau royal de Negadah.* Paris, Leroux, 1897; p. 241, fig. 811; *Orientalistische Litteratur-Zeitung*, vol. I, colonne 218, note 2; Amélineau, *Les nouvelles fouilles d'Abydos.* Paris, Leroux, 1899, pl. XLII.

2) Petrie, *The Royal Tombs of the first dynasty.* Part. I. London, 1900, pl. IV, 2 et p. 18-19. — Les fouilles de M. Petrie à *Abydos* cet hiver lui ont fait découvrir encore plusieurs monuments portant le même nom. Voir Max Müller, *Petrie's neue Funde bei Abydos*, dans la *Orientalistische Litteratur-Zeitung*, vol. IV, colonne 160.

3) *Recueil de travaux*, vol. XXI, p. 118.

4) *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, vol. XXII, 1900, p. 126, note 2. — Voir à ce sujet les remarques curieuses de Wiedemann dans la *Orientalistische Litteratur-Zeitung*, vol. II, col. 182-184.

5) Petrie, *The Royal Tombs of the first dynasty.* Part I, pl. XXVII, n° 71.

détails de l'une et de l'autre. A l'opposé de plusieurs, je pense qu'il faut considérer comme le recto la face où nous voyons le roi frappant de sa massue son ennemi abattu : c'est là, me semble-t-il, la scène capitale. L'autre face est divisée en deux registres ; sous le dernier commence une scène qui se continue à la place restée vide du recto.

Recto. Le Roi porte la couronne de la Haute-Égypte (couronne blanche) et la barbe postiche habituelle. Son vêtement consiste en une sorte de tablier en étoffe couvrant le bas du corps jusqu'au-dessus du genou et la poitrine jusqu'au dessous des seins. Ce tablier est soutenu par une bretelle qui passant au-dessus de l'épaule gauche vient s'attacher sur la poitrine par une boucle de ceinture semblable à celle en usage sous l'Ancien Empire. Le tablier est, de plus, resserré à la taille par une magnifique ceinture d'où se détachent quatre têtes d'Hathor en métal ou en ivoire terminées par des floches [1]. Derrière, pend une longue queue. La massue brandie par le roi est à tête de pierre, le manche en bois semble garni à la base de cercles de métal.

Derrière le roi sur un plan plus élevé, son serviteur porte ses sandales et un seau à libations ; il a au cou un ornement qui n'est pas très reconnaissable. M. Legge y voit un objet semblable au joug ou collier au moyen duquel les esclaves sont attachés, ou bien une forme ancienne de l'amulette appelée *tat* ou boucle [2]. N'est-ce pas plutôt une sorte de pectoral [3] ? son vêtement est assez singulier et je ne puis l'expliquer. Pour M. Legge c'est un tablier triangulaire avec des pendants flottants semblables à ceux des Libyens à *Karnac*. Le serviteur doit être comparé, comme l'a fait M. Naville [4], à ceux représentés dans Lepsius, *Denkmäler*, II, 4 et 63.

1) Le même ornement, mais simple se retrouve porté au cou d'un personnage dans la tombe n° 2 à *El-Bersheh*. Voir Newberry. *El-Bersheh*, Part I, pl. XXXIII. — Voir aussi Griffith, *Beni Hasan*, Part III, pl. V, n° 81 et p. 26.

2) *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, vol. XXII, 1900, p. 126.

3) Peut-être quelque chose d'analogue à ce que nous trouvons représenté dans Newberry, *El-Bersheh*, Part I, frontispice.

4) *Recueil de travaux...*, vol. XXI, p. 119.

Deux signes hiéroglyphiques donnent le nom ou le titre du serviteur, ils sont lus par M. Piehl « dévoiler la figure »[1] et par M. Petrie « serviteur du roi », ce qui me paraît assez admissible[2]. Le même serviteur avec les mêmes vêtements et ustensiles est représenté sur une des massues sculptées découvertes à *Hiéraconpolis* où le nom est écrit d'une façon à peu près identique[3].

Le roi, d'un geste bien connu par les monuments d'autres époques, a saisi par la chevelure son ennemi abattu et s'apprête à le frapper de sa massue. L'ennemi est nu à l'exception d'une ceinture d'où pendent quelques bandelettes flottantes. Le mérite d'avoir identifié ce costume revient tout entier au professeur Spiegelberg[4] ; il y a reconnu le vêtement caractéristique du bas peuple sous l'Ancien Empire[5]. Ce costume, dit-il, est surtout fréquent chez les bateliers, pêcheurs, chasseurs d'oiseaux, par conséquent chez les gens qui ont quelque chose à faire avec l'eau. De là, la représentation du dieu Nil *Hapi* avec le vêtement de ces gens[6]. Le roi remporte donc la victoire sur un habitant du Delta. Les signes hiéroglyphiques inscrits derrière sa tête sont le harpon et le lac ou la mer, ce que M. Petrie lit : *ua-she* « l'unique ou dominateur du lac », peut-être le *Fayoum*[7], M. Legge lit *shes-she* « serviteur du lac ».

1) *Le Sphinx*, vol. III, p. 184.

2) *Hiéraconpolis*, p. 9 : « That this seven-leaved rosette reads as » King » is evident from its us as applied to the royal servant, here and in pl. XXIX, and by its being prefixed to the scorpion in the royal name, pl. XXXVI c, 4. The resemblance to the eight-pointed star used for King in Babylonia has been observed ».

3) *Hiéraconpolis*, pl. XXVI *b*.

4) *Orientalistische Litteratur-Zeitung*, vol. I, colonne 234.

5) Lepsius, *Denkmaeler*, II, 9, 24, 28, 69, 97, etc. — Voir Erman, *Aegypten und aegyptisches Leben im Altertum*, p. 50 et 583.

6) Voir par exemple Lepsius, *Denkmaeler*, III, 67.

7) *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, vol. XXII, p. 129.

Au-dessus du barbare se trouve un groupe singulier composé d'une tête humaine, d'un bouquet de plantes et d'un oiseau. L'oiseau, un épervier, représente peut-être *Horus* comme le veulent la plupart ; Max Müller y voit un vautour représentant la déesse *Neḫbet*[1]. Posé sur un groupe de six fleurs, il saisit d'une de ses pattes terminée en main humaine une corde attachée à la tête humaine[2]. Beaucoup ont expliqué le groupe en lisant les six fleurs : « six mille » identifiant chacune des fleurs avec l'hiéroglyphe 𓆼. Horus ou Neḫbet aurait ainsi vaincu ou saisi six mille ennemis. Mais si nous comparons les fleurs à celles exprimant réellement les milliers sur la deuxième grande massue de *Hiéraconpolis*, nous les trouvons très différentes et se rapprochant beaucoup plus de l'hiéroglyphe de l'époque classique[3]. Les fleurs de la grande palette au contraire ressemblent tout à fait à celles de la troisième massue où elles représentent tout simplement un groupe de plantes[4]. L'explication est donc autre et je crois que la véritable réponse est donnée par le professeur Piehl. Il pense que le signe en question représente une forme de 𓇅 la plante du Nord[5]. Ce serait donc la victoire sur le peuple du Nord et ce qui paraît assez bien confirmer cette hypothèse, ce sont les inscriptions des vases de granit et d'albâtre au nom de 𓇅 trouvés également à *Hiéraconpolis*. Les signes qui y sont gravés ont été traduits par Petrie : « Année de la défaite des ennemis du Nord[6]. »

Avant de quitter le groupe je tiens à remarquer l'extrême

1) *Orientalistische Litteratur-Zeitung*, vol. I, colonne 220.

2) « Une corde passée aux lèvres, selon une habitude commune alors par tout le monde et qui persiste plus tard en Chaldée ». Maspero, Compte rendu de *Hiéraconpolis*, dans la *Revue critique*, 20 mai 1901, p. 386.

3) *Hiéraconpolis*, pl. XXVI b.

4) *Idem*, pl. XXVI c, 2 et 3.

5) *Le Sphinx*, vol. III, p. 184.

6) *Hiéraconpolis*, pl. XXXVII et XXXVIII.

finesse de travail des plumes de l'oiseau qui font songer aux merveilleux fragments d'ailes en ivoire découverts par Petrie dans les tombeaux royaux d'*Abydos*.

Les deux personnages placés au bas de la palette seront traités avec le verso. Résumons cette face : un roi, *Nar-Mer*, remporte la victoire sur les peuples du Nord, d'après Piehl, sur les peuples du *Delta* ou du *Fayoum* d'après Spiegelberg et Petrie.

Voyons si le verso ne nous fournira pas une détermination plus précise encore ?

La description du verso est grandement aidée par l'admirable travail que lui a consacré le professeur Naville ; cela me permettra d'être bref, surtout au point de vue des explications empruntées à la célèbre inscription de Palerme[1].

Le roi *Nar-Mer* portant la couronne rouge, ce qui nous indique qu'il s'agit d'une fête indiquée dans le calendrier de Palerme par [hiéroglyphes] « le lever — ou la couronne du Nord ou même l'apparition en roi du Nord », s'avance vers la droite vêtu de même qu'au recto, à part la ceinture qui diffère. Le roi porte la massue et le fouet.

Il est suivi du porteur de sandales comme sur le recto, seul ici l'amulette attaché au collier n'est pas le même. Au-dessus du serviteur un rectangle qui est, d'après M. Naville, le signe [signe] auquel manque le carré d'angle, comme on peut le voir fréquemment dans les textes archaïques découverts à *Abydos* et dans le Calendrier de Palerme. Le même savant lit le signe inscrit comme dans L. *D.*, II, 62, qui donnerait d'après Legge le nom du temple ou de la ville à travers laquelle passe la procession. M. le professeur Piehl propose une autre explication : le signe serait [signe] « à l'aide duquel s'écrit

1) Naville, *Les plus anciens monuments égyptiens*, dans le *Recueil de travaux...*, vol. XXI, p. 105-123. — Voir Pellegrini, *Nota sopra un' iscrizione Egizia del Museo di Palermo*. Estratto dall' *Archivio Storico Siciliano* N. S., t. XX, fasc. III-IV. Palermo, 1896, in-8, 22 p. et III pl.

souvent le mot *tebt* « coffre » qui est mentionné par les textes comme renfermant le *ka* du roi. Exemple : « [hieroglyphs] »[1].

Je ne sais vraiment pour quelle raison personne n'a encore proposé la lecture [hieroglyphs] *Edfou*? le roi part de la ville d'*Edfou* pour aller combattre l'ennemi du Nord, comme Horus le fit lui-même dans sa guerre légendaire contre Set.

Devant le roi est une autre figure, à la longue chevelure, vêtue d'une peau de panthère retenue par des pendants de forme à peu près semi-ciculaire. Ces bretelles terminées par des poids sont assez fréquemment représentées ; je citerai par exemple la statue archaïque de Leide publiée par M. le professeur Wiedemann, où l'on peut voir la peau de panthère retenue par des espèces d'épaulettes sur lesquelles sont inscrits le nom et le titre du personnage[2]. M. Quibell, remarquant le soin extrême avec lequel cette figure est sculptée sur la palette comme aussi sur la tête de massue trouvée en même temps, croit qu'elle représente l'auteur de la palette[3]. M. Naville y voit une femme, la reine, représentée plus petite que le roi, mais néanmoins plus grande que le serviteur et les porte-étendards. Je me suis demandé s'il n'y avait pas une troisième explication. Quel est le personnage qui dans certaines cérémonies marche devant le roi et dont le costume se rapproche le plus du personnage de la palette. Une inspection rapide des *Denkmäler* de Lepsius m'a permis de réunir quelques exemples de scènes assez semblables appartenant toutes au début de la XVIII[e] dynastie où l'archaïsme à l'extrême semblait à la mode, comme l'a si

1) *Le Sphinx*, vol. III, p. 184. Le texte cité est extrait de Lepsius, *Denkmaeler*, III, 20 *a*.

2) Wiedemann, *Zwei aegyptische Statuen des Museums zu Leiden*, dans *Orientalistische Litteratur-Zeitung*, vol. I, colonnes 269-273, 2 planches. Il s'agit de la statue de Leiden, D. 93 — La même disposition est particulièrement bien visible sur une statue accroupie de la salle funéraire au Musée du Louvre.

3) Quibell, *Slate palette from Hieraconpolis*, dans la *Zeitschrift*..., vol. XXXVI, p. 82.

bien démontré M. Naville : L. *D.*, III, 36 *b*, Touthmes III portant un costume qui rappelle celui du roi de la palette est précédé du prêtre vêtu d'une peau de panthère et coiffé d'une perruque à longue boucle ; devant eux marchent les étendards ; L. *D.*, III, 53, le costume du prêtre est la peau de panthère ; le pendant du collier rappelle ici les pendants de la palette ; L. *D.*, III, 19 sont également représentés deux prêtres vêtus de la peau de panthère. Je citerai enfin L. *D.*, III, 85 *b* où à l'inauguration du temple de *Soleb* le roi portant la couronne du Nord, vêtu d'une longue robe, s'avance précédé d'un petit personnage à longue perruque dont la position penchée rappelle étonnamment celle du prêtre de la palette de *Hiéraconpolis*. Devant eux marchent de même les étendards. Je crois donc que la figure qui précède le roi est celle de l'*an-mut-f* et je suis heureux de voir que le professeur Piehl est du même avis[1].

Peut-être est-ce aussi le prêtre *sem* qui, lui aussi, marche parfois devant le roi et porte également la peau de panthère[2]. C'est ainsi que l'interprète Max Müller tout au moins pour un des personnages de la célèbre tablette dite de *Menes*, dans une cérémonie qui pourrait bien présenter de l'analogie avec celle qui nous occupe[3]. Quant aux signes traduits par Piehl « s'acheminer », je pense qu'ils représentent tout simplement le nom propre du prêtre. Deux stèles privées découvertes par Petrie à *Abydos* portent les noms analogues

de et de [4].

1) *Le Sphinx*, vol. III, p. 184.

2) Prêtre *sem*, vêtu de la peau de panthère retenue par des bretelles dans Newberry, *Beni Hasan*, Part I, pl XVII (registre supérieur, à droite). Voir *Beni Hasan*, Part IV, pl. XIV.

3) Max Müller, *Zur Erklaerung der Menestafel*, dans le *Recueil de travaux*..., vol. XXI, p. 104.

4) Ces deux stèles sont actuellement au Musée de Bruxelles. Elles portent

Marchant en ligne devant le prêtre s'avancent quatre porteurs d'étendards surmontés d'emblèmes divins : les deux premiers, deux éperviers, représentent *Horus* et *Thoth* ou *Horus* et *Set* d'après M. Naville. La première hypothèse serait d'accord avec les emblèmes d'époques postérieures, comme on peut le voir par exemple à *Deir-el-Bahari*, tome III, planche 64, dans la cérémonie du couronnement ou dans L. *D*., III, 83 C, lors de la fondation du temple de *Soleb*. D'autre part, les *Horus* représentent évidemment à cette époque, comme aussi plus tard d'ailleurs, *Horus* et *Set*. Le troisième étendard est celui d'*Anubis*, le quatrième celui de *Khonsou* représentant selon les uns un morceau de chair[1], selon d'autres et cela paraît plus vraisemblable, la boucle de cheveux[2].

Ces quatre étendards représentent-ils ceux des légions qui ont pris part aux opérations militaires ayant abouti à la défaite des ennemis, ou bien les enseignes des nomes? les nomes n'ont-ils pas reçu leurs enseignes de la bande des envahisseurs qui s'y établirent ou de la légion qui les conquit? je ne sais. Notons cependant qu'ils sont assez souvent représentés dès la plus ancienne époque, par exemple pour le roi [hiéroglyphes] *Den-Hesepti* sur la palette de M. Mac-Gregor[3], l'étendard d'*Anubis*. Celui de *Thoth* se voit au Sinaï sur le bas-relief triomphal de *Khoufou*[4]. On les voit tous réunis de nouveau quoique dans un ordre différent sur la deuxième massue de *Hiéraconpolis*[5]. Les

dans l'ouvrage de Petrie, *The Royal Tombs of the first dynasty*, Part I, les nos 32 et 44 (pl. XXXI, XXXV et XXXVI). — M. Maspero lit les deux signes en y retrouvant le mot [hiéroglyphes], « scribe, grammate ». Voir Brugsch, *Dictionnaire*, p. 1576 ; Maspero, Compte rendu de *Hiéraconpolis*, dans la *Revue Critique*, 20 mai 1901, p. 385.

1) Pleyte, *Sur la valeur phonétique de quelques signes hiéroglyphiques* dans la *Zeitschrift*..., vol. III, p. 16-17.

2) Voir les variantes de Lepsius, *Denkmaeler*, III, 36 *a* et 48 *b*.

3) Spiegelberg, *Ein neues Denkmal aus der Fruehzeit der aegyptischen Kunst*, dans la *Zeitschrift*..., vol. XXXV, p. 7-11.

4) Lepsius, *Denkmaeler*, II, 2 *b*.

5) *Hiéraconpolis*, pl. XXVI *b*.

deux étendards d'*Horus* sur la palette dont les fragments sont au Musée Britannique et au Louvre. On en rencontre plusieurs sur un autre fragment du Louvre où nous les voyons terminés par des mains qui saisissent une corde; sur un fragment d'Oxford, ce sont eux qui, armés de bras, s'emparent des prisonniers[1]; enfin sur la troisième massue de *Hiéraconpolis*, ils sont fichés en terre et du sommet de chacun d'eux descend une corde ou une chaîne à laquelle est pendu un oiseau *rekhyt*[2].

Les porteurs méritent de nous arrêter un instant. Pour M. Petrie se sont les quatre chefs de nomes[3]. M. Naville les décrit comme suit : « Le quatrième porteur est un adolescent vêtu d'un pagne. Le troisième est un homme barbu, vêtu de même que la reine (que le prêtre, à mon avis), d'une chemise qui descend seulement jusqu'au dessus du genou, elle s'attache par des cordons noués au cou, qui pendent sur l'épaule et se terminent par des mouchets. Le vêtement du porteur est d'étoffe lisse, tandis que celui de la reine (du prêtre) est plus épais, plus laineux, ou bien c'est une peau; les deux autres personnages ont une chevelure terminée par des boucles qui leur donne une certaine ressemblance avec les habitants du pays de *Pount*, sans parler du type de physionomie qui n'est pas sans rapports avec celui de ce peuple[4]. »

La deuxième massue de *Hiéraconpolis* reproduit les mêmes personnages de façon absolument identique, quoique dans un ordre différent[5].

Nous arrivons maintenant à la scène la plus importante de la palette, celle qui nous expliquera peut-être quelle est la fête représentée.

1) On trouvera d'excellentes reproductions de tous ces fragments dans le *Journal of the Anthropological Institute*, 1900.

2) *Hiéraconpolis*, pl. XXVI *c*.

3) *Idem*, p. 10.

4) *Recueil de travaux...*, vol. XXI, p. 119. — Voir une bonne représentation d'un habitant de Pount dans Duemichen, *Die Flotte einer aegyptischen Koenigin...*, Leipzig, Hinrichs, 1868, planche LXIX.

5) *Hiéraconpolis*, pl. XXVI *b*.

Sur le sol côte à côte sont étendus dix cadavres d'ennemis décapités, les bras fortement serrés par des liens; les têtes, barbues, placées entre les jambes sont toutes, à l'exception d'une, enveloppées d'après M. Petrie dans une peau de bœuf à laquelle adhèrent encore les cornes[1]. M. Quibell et Legge pensent qu'elles sont coiffées d'un casque ou bonnet à deux pointes. Remarquons encore que les pieds ont leurs pointes opposées sauf pour les deux premiers corps où ils sont dans la position ordinaire de la marche.

M. Legge se demande si ce n'est pas un sacrifice humain et rappelle les bœufs liés et décapités étendus aux pieds du roi comme offrande à *Isis* dans le temple de *Kalabsche*. L'hypothèse de M. Petrie d'après laquelle les têtes seraient enveloppées dans des peaux de bœuf confirmerait cette explication. M. Naville préfère y voir une représentation symbolique analogue à celle du roi tenant par les cheveux un ou plusieurs prisonniers qu'il frappe de sa massue ; « couper la tête aux rebelles, ajoute-t-il, est une expression qui indique une victoire complète sur des révoltés qui ne peuvent plus se relever » et l'auteur cite deux textes dans lesquels il est question de couper la tête aux *Anou* de Nubie[2].

Où se trouvent les décapités ? Probablement dans une salle vers laquelle se dirige le cortège comme l'indique l'inscription.

Elle se compose d'abord de deux signes lus par tous « la grande porte ». Cette grande porte se retrouve sur le Calendrier de Palerme dans une légende que M. Naville traduit : « *Safekhabui* étend la corde blanche (?) de la grande porte du palais des trônes divins[3]. » Le groupe qui suit a été diversement interprété. M. Petrie croit que l'on arrivait par eau à la salle, puisque, comme il le dit, le « *Hor-Ua*, seul Horus — ce qui est le nom royal à *Abydos* —

1) *Hiéraconpolis*, p. 10.
2) *Recueil de travaux*...., vol. XXI, p. 119-120.
3) *Idem*, p. 116.

est placé sur un bateau[1]. » L'explication de M. Naville est plus séduisante et paraît d'ailleurs plus plausible : les signes sont lus par lui [hiéroglyphes] *sches hor* déterminés par une barque. Le même groupe est fréquent sur le Calendrier de Palerme comme « indication d'une date, d'une fête, d'un anniversaire, d'un jour spécial ».

Il est difficile en présence de cet ensemble de faits de ne pas reconnaître que la scène représentée est celle appelée par le calendrier de Palerme « la destruction des *Anou* [hiéroglyphes] »[2]. La même fête est aussi probablement représentée sur la petite tablette d'ivoire dite tablette de *Menes*, trois personnages du second registre étant, de l'avis de MM. Borchardt[3] et Naville, des étrangers, et le signe de la barque de *Shes-Hor* se distinguant au sommet de la tablette. Nous avons du reste déjà reconnu tantôt sur le même monument la présence du *An-mut-f*.

Le registre supérieur du verso représenterait donc la célébration de *La fête de frapper les Anou*.

Le registre du milieu du verso est occupé par une scène vraiment curieuse. Deux personnages barbus vêtus d'un pagne et portant le [hiéroglyphes], selon l'ingénieuse explication de M. Naville[4], tiennent au moyen d'une corde deux animaux dont les cous démesurément longs s'enchevêtrent de manière à former au milieu de la palette une cavité circulaire. M. Heuzey appelle les animaux des « lions à cou de serpent »[5]. M. Naville préfère y reconnaître une représentation stylisée d'une partie de la procession,

1) *Hiéraconpolis*, p. 10.

2) *Recueil de travaux...*, vol. XXI, p. 116.

3) Borchardt, *Ein neuer Koenigsname der ersten Dynastie*, dans les *Sitzungsberichte der Koeniglich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 1897, XLVIII, p. 1055 (p. 2 du tirage à part).

4) Naville, *Figurines égyptiennes de l'époque archaïque*, II, dans le *Recueil de travaux...*, vol. XXII, p. 68-71.

5) Heuzey, *Egypte ou Chaldée*, dans les *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1899, p. 66 (p. 7 du tirage à part).

deux panthères ou deux léopards que tiennent par le cou deux habitants du pays d'où ces animaux sont amenés; ils corespondent, dit-il, aux deux panthères vivantes [hiéroglyphes] amenées parmi les merveilles du pays (de *Pount*) et qui sont dans la suite de Sa Majesté la reine Hatschepsou. Chose très curieuse à *Deir el-Bahari*, ces panthères sont placées, comme ici, à la suite d'un porteur de sandales[1]. Je pense bien que c'est le même animal qui se retrouve avec son cou tortueux sur un certain nombre d'ivoires gravés de la XII dynastie[2].

Ce qu'il y a de plus étonnant c'est que la manière toute caractéristique dont les animaux fantastiques enchevêtrent leur cou se retrouve, comme l'a démontré M. Heuzey, sur un cylindre chaldéen du Louvre[3].

Enfin, au bas du verso, un taureau détruit de ses cornes une enceinte fortifiée et foule aux pieds un ennemi qui cherche à fuir; deux autres fuyards sculptés au bas du recto forment la continuation de cette scène. Auprès de chacun le nom est indiqué par un signe hiéroglyphique. Ces signes n'ont pas, à ma connaissance, été expliqués jusqu'à présent. C'est là une représentation du roi « taureau victorieux » détruisant les ennemis; un fragment de palette archaïque au Louvre nous montre le même symbolisme que nous trouvons également employé par les Égyptiens de l'époque classique comme on peut le voir par exemple dans L. *D.*, III, 17 *a*.

Nous sommes arrivés à la fin de la description de la palette; bien des points restent encore obscurs, cependant il semble que deux choses soient suffisamment prouvées : le recto représente, comme l'a montré M. Spiegelberg, la victoire de *Nar-Mer* sur les habitants du *Delta*, du Nord ou du *Fayoum*, tandis qu'au verso nous voyons célébrer d'après M. Naville

1) *Recueil de travaux...*, vol. XXI, p. 121.
2) Voir entre autres : Louvre, n° 3514; Quibell, *The Ramesseum*, pl. III, 2, etc.
3) *L. l.*, p. 67 et 68 et planche (p. 7 et 8 du tirage à part).

« *La fête de frapper les Anou* ». S'agirait-il de part et d'autre du même événement? C'est ce qu'il nous reste à chercher.

Au dixième chapitre de la *Genèse*, parmi les descendants de *Misraim*, l'écrivain sacré comprend les *Anamim*, ענמים au sujet desquels E. de Rougé dans son « *Mémoire sur les monuments des six premières dynasties* » s'exprime de la sorte : « La seconde famille est nommée *Anamim*; je la compare à un peuple nommé *Anu* qui a certainement occupé une partie de la vallée du Nil depuis la plus haute antiquité... je n'hésite donc pas, quant à moi, à voir dans les *Anu* une race qui n'avait conservé son nom propre, comme peuple, qu'en dehors de l'unité égyptienne, mais qui avait dû contribuer largement à la population primitive de la vallée du Nil. Le nom des *Anam*, qui n'en diffère que par l'addition d'un *m*, me paraît pouvoir être rapproché de ce groupe important, ainsi reconstitué[1]. »

M. Pleyte, dans son livre sur les *Chapitres supplémentaires du Livre des morts*, nie cette identification en se basant sur le fait que le nom du peuple *Anou* écrit avec 𓇋, א, ne peut être le même que celui des *Anamim* écrit avec 𓂝, ע[2]. De Rougé avait prévu l'objection et ajouté la note suivante : « La Bible écrit, il est vrai, le nom d'*Heliopolis* par און par un א et *Anamim* par un ע. La langue égyptienne n'avait pas l'articulation ע : on remarque néanmoins que les écrivains bibliques ont employé cette lettre avec une certaine liberté dans leurs transcriptions de noms égyptiens, tels par exemple que celui de Ramsès; cette différence d'orthographe ne nous paraît donc pas une objection contre notre conjecture[3]. »

1) Rougé, *Recherches sur les monuments qu'on peut attribuer aux six premières dynasties de Manéthon*, dans la IIe partie du t. XXV des *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, et à part, Paris, Imprimerie impériale, 1865, p. 230-231 (p. 6 et 7 du tirage à part).

2) Pleyte, *Chapitres supplémentaires du Livre des Morts*, 164-174. Leyde, Brill, 1881, p. 157.

3) *L. l.*, note 4 de la page 231 (p. 7 du tirage à part).

Le nom des *Anou* s'est conservé dans un certain nombre de noms de villes ; citons : *Denderah*, *Hermonthis*, *Thinis* peut-être, *Latopolis*, *Héliopolis* et ville de la Basse-Égypte vers l'orient avant d'arriver à *Zar*[1]. Plusieurs noms géographiques en Asie sont également formés avec *An* ; [2] je citerai :
et .

Le culte de la colonne *An* peut être reconnu à l'époque historique. Il existait une fête de dresser le *An* reproduite dans L. *D.*, III, 147 *b*, où nous voyons Ramsès II dressant le *An* au moyen d'une corde. C'est évidemment une fête analogue à celle de dresser le *Didou*. La colonne était personnifiée et les Égyptiens adressaient leurs adorations au dieu *An* forme d'*Osiris*. Dans un texte cité par M. Pleyte, *Isis* pleurant *Osiris* s'exprime ainsi : « c'est moi qui suis *Ant*, sœur d'*An* ». Le même auteur dit que la « colonne nommée *An*, symbole d'*Osiris* et du dieu suprême et sous la forme femelle *Ant*, surnom d'*Isis*, lui paraît être en rapport avec l'*An* et l'*Ant* de la Chaldée, le dieu suprême, le feu et la foudre ». Cette colonne, objet de l'adoration des *Anou* était en bois, comme l'indique le déterminatif qui accompagne fréquemment ce mot. On saisit immédiatement le rapport de cette colonne

1) Voir Brugsch, *Dictionnaire géographique*, s. v.

2) Je tiens à remarquer cependant que dans la plupart de ces noms le peut très bien n'avoir plus qu'une valeur purement alphabétique.

avec *Osiris* en se rappelant, comme le fait M. Pleyte, le rôle de la colonne dans la légende du dieu : « La colonne du temple (de *Byblos*) renfermant le cadavre d'*Osiris*, étant coupée, le corps flotta vers l'Égypte et fut trouvé par *Isis*. Le bloc mystérieux du temple d'*Isis* à *Saïs* dont Plutarque fait mention n'est lui non plus, autre que notre colonne, ce bloc avait la forme d'un κίων, d'une colonne[1]. » Le rôle joué par *Byblos* dans la légende pourrait bien indiquer le lieu originaire du culte de la colonne et les localités dont le nom est composé de *An* 𓉺 indiquent l'aire de son extension depuis l'extrémité orientale du Delta jusqu'à *Hermonthis* dans la Haute-Égypte[2].

Il y aurait donc eu à un moment donné de la période préhistorique une population du nom d'*Anou* établie en Égypte, mêlée à la population primitive négro-libyenne. D'où venaient-ils ? c'est là chose difficile à dire. Serait-ce par les routes de l'isthme ou bien en traversant la mer Rouge ? M. Deniker, dans son récent ouvrage sur les races et les peuples de la terre, admet que dès l'époque néolithique égyptienne les Sémites méridionaux se transportaient de l'autre côté de la mer Rouge[3]. Ces *Anou* seraient alors, comme nous le verrons, les frères des Égyptiens pharaoniques, ce qui rappelle à l'instant la lutte fraticide d'*Osiris* et de *Set* pour la possession de l'Égypte.

M. Petrie a bien voulu me dire que dans le courant de la période préhistorique il avait remarqué l'introduction parmi les Libyens d'une autre population dont la civilisation, sans présenter des différences radicales, se distinguait cependant entre autres choses par une grande abondance d'amulettes.

1) Voir Pleyte, *Le culte des colonnes et le dieu An*, dans les *Chapitres supplémentaires du livre des Morts*, 164-174, p. 155-170.

2) On peut rapprocher de ces faits, les résultats des recherches de M. Arthur J. Evans, publiées dans le *Journal of Hellenic Studies*, vol. XXI, part. I, 1901 : *Mycenaean Tree and Pillar Cult and its Mediterranean Relations*, pp. 99-204.

3) Deniker, *Les races et les peuples de la terre. Eléments d'anthropologie et d'ethnographie*. Paris, Schleider, 1900, p. 495.

Il semble actuellement prouvé par les recherches des dernières années que les envahisseurs égyptiens pénétrèrent en Égypte en empruntant la voie de l'*Ouady Hammamat*, de *Coceyr* à *Coptos*[1]. D'où venaient-ils ? beaucoup disent de l'Arabie, quelques-uns ajoutent en faisant escale à *Pount*. Je pense qu'on peut soutenir sans trop de difficultés cette dernière opinion en comparant les types ethnographiques de *Pount* et de l'Égypte[2], en se rappelant en outre que le nom de *Pount* lui-même, écrit sans le signe déterminatif des pays étrangers, est fréquemment employé comme synonyme de , la terre divine selon la remarque de M. Naville[3]. Rappelons-nous à ce propos le type des porteurs d'étendards de la grande palette ! L'opinion d'après laquelle les Égyptiens viendraient de *Pount* est singulièrement fortifiée par les études intéressantes et définitives, à mon avis, de M. Glaser sur ce pays[4].

Lorsque les envahisseurs débouchèrent dans la vallée du Nil quel ennemi eurent-ils à combattre ?

Je réponds : les *Anou* et les préhistoriques Libyens sur lesquels ils dominaient, comme plus tard les Hycsos le firent sur les Égyptiens. Le dieu *Min* de *Coptos* est nommé dans une inscription du *Ouady Hammamat* : seigneur des étrangers, chef des *Anou*. [5].

L'invasion pharaonique se produisant au milieu de la

1) Voir notamment Wiedemann, dans de Morgan, *Recherches sur les origines de l'Égypte*, t. II, Paris, Leroux, 1897, p. 223-228.

2) Voir par exemple Maspero, *Histoire des peuples de l'Orient classique*, tome I, p. 207 et tome II, p. 248.

3) Naville, *The temple of Deir el-Bahari* Part III, London, 1898, p. 11.

4) Glaser Eduard, *Punt und die südarabische Reiche* (*Mittheilungen der vorderasiatischen Gesellschaft*, 1898, 2).

5) L., *D.* II, 149 *d.* — Je me permets d'attirer l'attention des lecteurs, sans vouloir en tirer de conclusions quelconques, sur les curieux faits cités par Petrie, *Koptos*, p. 7-9 (et *Nagada*, p. 64) et par Randall-Mac-Iver dans : *A Prehistoric Cemetery at El Amrah in Egypt*, dans la nouvelle Revue anthropologique anglaise, *Man*, numéro d'avril 1901, p. 52.

vallée du Nil devait partager en deux groupes les habitants du pays et refouler, pour être victorieuse, ces deux groupes de part et d'autre.

Ainsi se constituèrent sur le Haut Nil les *Anou* de Nubie si fréquemment cités dans les inscriptions. Le flot des envahisseurs remonta vraisemblablement le Nil établissant la première capitale aux environs de un des centres des *Anou*, à *Hiéraconpolis* où nous trouvons les plus anciens monuments. La moderne *El-Kab*, *Nekhebt*, située en face de *Hiéraconpolis*, est connue depuis longtemps comme la capitale de l'Égypte du sud plus ancienne certainement que l'Égypte du nord.

Edfou, la ville prochaine, joue également, semble-t-il, un rôle important à cette époque, car c'est du temple d'*Edfou* que part le roi *Nar-Mer*, si la lecture est correcte ; c'est de là aussi, comme je le rappelais il y a quelques instants, que, d'après la légende, le dieu Horus serait parti pour conquérir l'Egypte du nord.

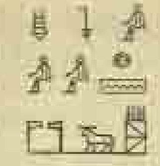
Il était nécessaire pour les envahisseurs de s'établir d'une manière ferme dans cette partie de l'Égypte, d'abord conquise, puisque les fouilles de MM. Petrie, Quibell et de Morgan nous ont démontré que c'est vers *Negadah* que la civilisation des préhistoriques avait atteint le plus haut degré de développement [1].

La possession de la Haute-Égypte assurée, les envahisseurs durent songer à la conquête du *Fayoum* et du *Delta*. Les étapes successives sont peut-être conservées dans la légende d'Horus avec plus ou moins de précision. Notons que le dieu qui avait établi une forge *Masnit* à Edfou même, la , fonda deux autres *Masnit* à *Heracleopolis Magna* à l'entrée du *Fayoum* : la et la [2].

1) De Morgan, *Recherches sur les Origines de l'Egypte*, tome II, p. 7.

2) Maspero, *Les forgerons d'Horus et la légende de l'Horus d'Edfou*, dans

Cette conquête dut se faire de bonne heure, puisque le Calendrier de Palerme cite *Heracleopolis* comme contemporaine d'un des rois antérieurs à [hieroglyph]. Voici la légende qui s'y rapporte.



Le dernier signe qui se retrouve sur une statue en diorite de Mycerinus à *Gizeh* sous une forme à peu près semblable, nous montre le bélier sacré *Harsafitou* dans son temple[1].

Une autre palette archaïque était peut-être consacrée à la conquête du *Fayoum* et du *Delta* : c'est le fragment appartenant au Musée de *Gizeh* et publié par MM. Steindorff[2] et de Morgan[3], commenté par MM. Sayce[4] et Legge[5] et enfin par Petrie qui identifie les villes représentées avec des localités du *Fayoum* et de la Basse-Égypte[6].

Les dernières possessions des Anou durent être dans le Delta où la plaine marécageuse rendait la lutte plus difficile que dans l'étroite vallée. Aussi dans cette partie de l'Égypte peut-on rencontrer sous l'Ancien Empire des traces des habitants primitifs. Ce sont ces pêcheurs de marais, bouviers, représentés si souvent sur les monuments, avec leurs costumes caractéristiques, leur barbe inculte et leur coupe de cheveux toute spéciale que M. Spiegelberg a reconnus sur le recto de la palette de *Hiéraconpolis*.

Études de Mythologie et d'Archéologie égyptiennes, dans la *Bibliothèque égyptologique*, tome II, p. 323.

1) Borchardt, *Ueber das Alter der Chefrenstatuen, Anhang*, dans la *Zeitschrift für Aegyptische Sprache...*, vol. XXXVI, p. 17.

2) Steindorff, *Eine neue Art aegyptischer Kunst*, dans *Aegyptiaca, Festschrift für Georg Ebers*. Leipzig, Engelmann, 1897, p. 123 et la planche.

3) De Morgan, *Recherches sur les origines de l'Égypte*, t. II, pl. III.

4) Sayce, *The Beginnings of the Egyptian Monarchy*, dans les *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, vol. XX, 1898, p. 99-100.

5) *L. l.*

6) Petrie, *Notes on slate palettes*, dans les *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, vol. XXII, 1900, p. 141 et 142.

Les pêcheurs modernes du lac *Menzaleh*, chez lesquels à diverses reprises on a voulu retrouver des traits des Hycsos, ne sont-ils pas tout simplement les derniers survivants de ces *Anou*. Le nom d'*Anou* ne se rencontre pas appliqué à ces individus sur les monuments à une exception près peut-être : dans L. *D*., II, 97, à côté de la figure d'un personnage barbu d'un type spécial se lisent les signes [hiéroglyphes].

Si la conquête du *Delta* a été accomplie antérieurement à Menes et si le roi *Nar-Mer* se place historiquement avant lui, la palette pourrait bien rappeler cet événement ; si *Nar-Mer* au contraire est successeur de Menes et que la tradition qui lui attribue la réunion des deux Égypte est exacte, la palette ne rappellerait que la répression d'une des révoltes partielles qui ne manquèrent pas de se produire, et la célébration de la fête de frapper les *Anou* à l'occasion de cette victoire.

Quel que fût le roi qui un jour peut-être sera connu comme le « réunisseur des deux Égypte », ce qui est certain c'est que pendant longtemps on célébra une fête destinée à rappeler la défaite des *Anou*, de même que dans le langage officiel on employa comme formule courante pour célébrer la gloire du roi des phrases indiquant que le souverain a terrorisé ou vaincu les *Anou* ou bien qu'il leur a coupé la tête, etc. Par exemple L. *D*., III, 53 :

[hiéroglyphes]

Donnons rapidement quelques indications sur la mention de la fête : la plus ancienne se trouve sur le Calendrier de Palerme où il est question de [hiéroglyphes] ; vient ensuite, si ce que je pense est exact, la représentation de la palette de *Hiéraconpolis* et peut-être de la tablette de *Negadah* dite tablette de *Menès*. A l'époque historique il semble que *Ousirtasen III* la célébra, puisque *Thouthmès III* reconstruisant le temple de *Semneh* fait d'importantes donations pour célébrer la fête de frapper les *Anou*. L. *D*. III, 55.

Un des principaux rôles de la fête était certainement joué par le prêtre [hiéroglyphes] dont les fonctions ne sont pas encore clairement expliquées; son nom lui-même est composé de [hiéroglyphe] sans que je puisse en proposer une traduction satisfaisante. J'ajouterai seulement que le *Livre des morts* donne au chapitre CXLII, 7, à *Osiris* le nom de [hiéroglyphes], titre que je retrouve exactement inscrit au-dessus du prêtre An-mut-f dans le L. *D.*, III, 19, 1 *a* et 2 *a*. Pierret dans son *Dictionnaire archéologique* donne la note suivante: « L'*Anmautf* est très souvent appelé *Hor-am-mautf*; il a comme Horus la coiffure de l'enfance et dans les décorations du tombeau de Ramsès I[er] il figure sur le trône même d'*Osiris*. »

Voilà encore des points obscurs qui seront à élucider un jour.

L'expulsion des *Anou* était donc un événement si important pour les Égyptiens qu'il a été célébré pendant toute la durée de leur histoire.

La conquête du *Delta* fut dans la légende terminée par Horus, par l'établissement d'une quatrième et dernière forge ou *masnit* à *Zalou* à la frontière de l'isthme: c'est la [hiéroglyphes].

Cette ville forte était nécessaire, car les *Anou* refoulés au Sinaï ne se firent pas faute de chercher à reconquérir leur ancien domaine. Les textes mythologiques ont conservé le souvenir de leurs incursions: « lorsque Ra eut établi son autorité sur toute la terre, raconte M. Maspero, seuls les enfants du serpent Apopi, les impies qui hantent les solitudes et les déserts méconnaissaient son autorité. Comme plus tard les Bédouins, ils débouchaient à l'improviste par les routes de l'isthme, montaient en Égypte sous le couvert de la nuit, tuaient ou pillaient, puis regagnaient leurs repaires à la hâte avec le butin qu'ils avaient enlevé. Ra avait fortifié

contre eux la frontière orientale entre les deux mers[1]. »

D'où la nécessité pour les Pharaons, dès que leur puissance fut assez solidement établie sur l'Égypte, d'aller dans le Sinaï même combattre les [hiéroglyphes]. L'avantage qu'ils en retiraient était surtout la possession des mines de cuivre, mais ce devait être pour eux une grande satisfaction d'amour-propre d'aller graver sur les rochers du *Ouady Magarah* une stèle triomphale montrant leur victoire sur le redoutable adversaire de leurs ancêtres. La comparaison du type des barbares gravés au Sinaï avec celui du vaincu de la grande palette ne laisse pas d'être intéressante à cet égard[2].

Ces expéditions au Sinaï commencèrent de très bonne heure. Je rappellerai seulement la plaque d'ivoire de la collection Mac-Gregor représentant le roi *Den-Setui* remportant la victoire sur un barbare dont la pose est identique à celle qui se voit sur les monuments de *Ouady Magarah*[3]. Cela pourrait bien confirmer la lecture de M. Griffith[4] qui reconnaît sur un des ivoires découverts à *Abydos* l'indication de la prise des forts de [hiéroglyphes] mentionnés dans la célèbre inscription d'*Una*[5].

Quelques mots et j'ai fini. De Rougé nous montre que les Égyptiens n'avaient pas oublié les rapports intimes de parenté qui existaient entre les races *syro-araméennes* et les habitants de la Basse-Égypte. Il emprunte sa démonstration aux légendes du célèbre tableau des quatre races sculpté dans le tombeau de Seti Ier. Je cite ses paroles : « Si la génération des Égyptiens, des *Rut* est attribuée au dieu *Ra*, le

1) Maspero, *Histoire des peuples de l'Orient classique*, t. I, p. 170.

2) Maspero, *id.*, t. II, p. 39; Lepsius, *Denkmaeler*, II, pl. 2 *a* et 2 *c*.

3) Spiegelberg, *Ein neues Denkmal aus der Fruehzeit der Aegyptischen Kunst*, dans la *Zeitschrift für aegyptische Sprache*,.., vol. XXXV, p. 7-11.

4) Petrie, *The Royal Tombs of the first dynasty*, Part. I, p. 41.

5) *Inscription d'Una*, ligne 24. — Voir les remarques de Maspero, *Histoire des peuples de l'Orient classique*, t. I, p. 420, note 3.

Soleil, celle des *Amou*, nom générique des races *syro-araméennes* dans les hiéroglyphes, est attribuée à la déesse *Paxt*, fille du Soleil. Or, quoique l'on trouve le culte de *Paxt* dans différentes localités, il n'en est pas moins vrai que son rôle principal est à *Memphis*, où elle portait le titre de « la grande amante de *Ptah* ». Sous le nom de *Bast*, qui désignait sa forme gracieuse, pacifique, elle était adorée à *Bubastis*, à qui elle a donné son nom. En constatant que les Égyptiens la reconnaissent comme la mère commune des *Amou*, on est entraîné bien naturellement à penser qu'ils voulaient rappeler par cette filiation une parenté originelle entre ces peuples et ceux de la Basse-Égypte, chez lesquels le culte de *Paxt* était plus particulièrement en honneur. On arrive, ajoute-t-il, à une conséquence toute semblable en fixant son attention sur le culte du dieu *Set* ou *Typhon*[1]. »

Quant au culte des envahisseurs égyptiens nous en savons encore peu de chose. Ce qui est néanmoins prouvé déjà c'est le grand rôle qu'y jouait la déesse *Hathor* : nous avons vu sa tête décorer le sommet de la grande palette, orner de même la ceinture de *Nar-Mer*; enfin, ce qui assez particulier, son culte a été prépondérant à l'époque historique dans la plupart des villes dont le nom rappelle le souvenir des *Anou*, à *Denderah*, à *Latopolis*, à *Heliopolis*, à *Hermonthis*. Les pharaons imposent le culte de leur divinité apportée avec eux de *Pount* dans tous les foyers de résistance à leur autorité en Égypte et leur premier soin au Sinaï après y avoir conduit leurs armées victorieuses est encore de fonder un temple à la grande déesse.

Jean Capart.

1) Rougé, *Recherches sur les monuments qu'on peut attribuer aux six premières dynasties de Manéthon*, p. 8 et 9 du tirage à part.

OBSERVATIONS

SUR LA RELIGION DES BABYLONIENS

2000 ANS AVANT JÉSUS-CHRIST [1]

La publication d'un grand nombre de nouvelles tablettes du temps de la dynastie de Ḫammurabi nous a fourni beaucoup de matériaux pour reconstruire l'histoire intime de la Babylonie à cette époque reculée; et parmi ces documents authentiques et importants, qui nous révèlent tant de détails sur la vie privée des habitants de ce pays, plus de 2000 ans avant J.-C., quelques faits touchant leurs idées religieuses méritent d'être cités, quand même ils laissent beaucoup à désirer à cause des lacunes nombreuses qui s'y trouvent.

Même à cette époque primitive, comme nous l'apprenons par les tablettes des siècles précédents, les Babyloniens possédaient une religion bien développée, qui avait déjà subi beaucoup de changements. Les divinités des villes et des petits royaumes dont elles étaient les capitales ayant été favorisées ou abandonnées suivant la fortune de leurs adorateurs conquérants ou opprimés, les dieux principaux des Babyloniens ont été par le fait les dieux des États les plus florissants de ce groupe humain.

Comme beaucoup de nations de l'Orient à toute époque, les Babyloniens étaient très religieux, et chaque ville adorait ses divinités particulières auxquelles on consacrait des serviteurs spéciaux. La plupart des tablettes que nous possé-

1) Les caractères étrangers employés dans cet article ont été prêtés par l'Imprimerie Nationale.

dons jusqu'à présent proviennent de la ville de Sippar, où l'on adorait surtout le dieu Soleil, et nous y rencontrons constamment des êtres consacrés à ce dieu (plus souvent des femmes que des hommes). Les adorateurs spéciaux consacrés au dieu Marduk ou Mérodach étaient plus rares dans cette province, ce qui indique la popularité respective des deux divinités, l'une, le dieu Soleil, indigène de la province de la ville de Sippar, et l'autre, Mérodach, le dieu de la ville de Babylone.

Comme on doit s'y attendre, là où le culte du soleil prédominait, les noms composés avec celui de Šamaš sont plus nombreux que ceux de presque tout autre dieu, et dans tous les autres districts (si on avait les noms propres des habitants), on verrait probablement que le dieu de l'endroit était le favori. Šamaš, le dieu du Soleil, par conséquent, se présente sans contredit comme le premier ; il est suivi de près par son frère (pour ainsi dire) le dieu de la lune, sous les noms de Sin et Nannara. Annunitum, la Dame de Sippara, était aussi très aimée, ainsi qu'Aa (souvent lu Malik ou Malkatu), la déesse de la lune, la compagne et épouse du dieu du soleil. On a beaucoup parlé de triades de divinités dans les grands centres de culte en Babylonie ; le dieu du soleil, la déesse de la lune, Aa, et la divinité mystérieuse Bounéné, pourraient facilement être regardés comme la triade de Sippara. Les tablettes de date plus récente confirment les indications des noms qui se trouvent sur les contrats de l'époque de la dynastie de Babylone, en donnant toute une série de dieux comme étant adorés à Sippar. Outre les trois divinités mentionnées plus haut, les divinités particulières de cette ville étaient certainement les suivantes : La déesse appelée « la dame de Sippar » ; la déesse Goula ; le dieu Rammanou ou Addou (Rimmon ou Hadad) ; sa compagne Šala ; Anou, le dieu du ciel, et sa dame Anatou ; Mišarou et Dâanou, les deux suivants du dieu du soleil Šamaš ; sans oublier « les divines filles de É-babbara ». Il est inutile de dire qu'il y a ici bien plus d'une triade de divinités. En outre,

on rendait les honneurs divins au temple (*zikkourat*) qui s'élevait vers les cieux comme la tour de Babel, ainsi qu'au char du dieu du soleil, ce qui rappelle l'allusion faite aux chars du soleil, dans le second livre des *Rois*, XXIII, 11, comme ayant été brûlés par Josias, lorsqu'il détruisit toutes les statues et les emblèmes idolâtres de son pays.

Ceci nous reporte vers un autre trait du caractère babylonien, notamment la vénération des monuments et des villes comme s'ils étaient des dieux. È-babbara, la grande « ziggourat » à Sippara, était ainsi honorée, de même que (selon toute apparence) le temple semblable appelé È-sagila à Babylone. Ceci est indiqué par les noms tels que È-sagila-lissi, « Qu'È-sagila accepte » ou « enlève », È-sagila-šarra-ouşour, « È-sagila protège le roi », et plusieurs autres. D'autres temples auxquels on attribuait une puissance divine sont È-zida[1], È-oulmaš, et È-edin-anna.

L'invocation de la ville de Sippara — ou, plutôt, de l'esprit de la ville, ce qui revient au même — contenue dans les serments joints aux anciens contrats babyloniens, démontre que non seulement le temple, mais la ville elle-même, avaient le caractère d'une personnalité divine. On en trouve la confirmation dans plusieurs noms propres, par exemple : *Sippar-šadi*, *Sippar-šadouni*, « Sippar est ma (notre) montagne protectrice » ; *Sippar-lišir*, *Lišir-Sippar*, « Que Sippar fasse prospérer » : *Lirbi-Sippar*, « Que Sippar donne le repos » (*lirbi* de *rabû* III, un synonyme de *nâhu*, etc.). On trouve fréquemment la ville d'Oupê ou Opis formant un composé de noms propres, par exemple *Idin-Oupê*, « Donne, ô Opis » ; *Oupê-šemi*, « Écoute, ô Opis » ; *Oupê-naşir*, « Opis protège » ; *Şili-Oupê*, « Ma protection est Opis » ; *Oupê-idinnam*, « Opis a donné » ; ainsi de suite[2]. On peut comparer à ces exemples *Ṭâb-Ourou*, « Excellent est Our » ; *Toubqou-naşir*, « Le district protège ». Ce dernier exemple jette considérablement

1) Cf. W. A. I., IV, 59, 38.
2) Pour un endroit où l'on parle de Babylone, voir *W. A. I.*, IV, 59, 38.

de lumière sur ces noms, car il n'y a aucun doute que ce soit le dieu du pays dont on veut parler. Comparez II *Rois*, XVII, 26-27, où l'on se réfère au dieu du pays, dont il était nécessaire d'apprendre la manière.

Les rivières, aussi, étaient quelquefois, peut-être souvent, revêtues de la même manière d'une personnalité divine. Ainsi nous avons *Our-ida-Edina*, « L'homme de la rivière d'Éden » (exemple remarquable); *Ibkou-Idigna*, *Ibkou-Araḫtoum*, « Le Tigre a donné l'abondance », « l'Araḫtou a donné l'abondance (?) » ; *Oummi-Araḫtoum*, « Ma mère est l'Araḫtou »[1]. Évidemment ces cours d'eau étaient considérés comme des divinités parce qu'ils avaient été engendrés par Éa, le dieu de la mer et de toutes les rivières, dont le nom, sous la forme d'Ida, se trouve dans le nom *Ida-rabi*, « Ida est grand » (Meissner, *Altbabylonisches Privatrecht*, 5, 23).

Mais il est très probable que la vénération des choses inanimées s'étendait encore plus loin. Tout le monde sait qu'il existait des arbres sacrés — « le cèdre bien-aimé des grands dieux », « le *kiškanû* (probablement la vigne) qui poussait dans l'abîme », et portait des grappes de couleur foncée, et probablement il y en avait beaucoup d'autres. Ainsi une des divinités est appelée *Nin-gištin-anna*, « Seigneur de la vigne divine » ; une autre (apparemment) Inouboum, évidemment le même qu'inboum, « fruit ». Un des noms de Ninip est Souloumma = Soulouppou, « datte », ou fruit en général, et Nergal porte aussi le nom de *Meślam-ta-èa*, ordinairement transcrit *Ristom-ta-ouddou*, « (Le dieu qui) sort de l'arbre *meślam* ». A la pensée de beaucoup de mes auditeurs se présentera également le nom de *Lugal-giš-a-tou-gab-liš*, « roi de l'arbre *ṣarbatou* » ou « *loulouppou* », noms qui n'ont pas encore été identifiés, et pour lesquels il nous faudrait avoir de nouveaux documents traitant de ce sujet, et venant de la Babylonie et de l'Assyrie.

1) Comparez aussi, *Oummi-Idigna*, « Ma mère est le Tigre » (*Bu.* 88-5-12, 39, 3).

Avec l'adoration des dieux, se développa une vénération des lieux qui se rapportaient à eux, quelque chose du même genre que la vénération des reliques, tout cela tendant à montrer combien le sentiment religieux était profond et réel parmi les Babyloniens.

Les noms des divinités qui forment les noms d'hommes dans les contrats publiés jusqu'ici montent à environ 90. Comme on peut le comprendre, ils sont d'une grande valeur pour l'étude de la religion des habitants non moins que pour celle de la littérature qui a rapport aux choses religieuses. Ils nous renseignent sur la popularité comparative des divers dieux ; on obtient des exemples (rares partout ailleurs) de noms divins, et, parmi les petites phrases dont chaque nom de personne est ordinairement composé, on découvre quelles étaient les opinions populaires concernant les divinités en question.

Comme nous l'avons déjà fait remarquer, Šamaš étant le principal dieu de l'endroit d'où provient le plus grand nombre des tablettes-contrats qui contiennent ces noms, il n'est que naturel que son nom se rencontre plus souvent que tout autre, et l'information concernant cette divinité recueillie d'après les noms de personnes peut être résumée de la manière suivante :

En lui on avait toute confiance (*Ana-Šamaš-taklakou*, « Je me fie au dieu du soleil »), il était le père (*Šamaš-aboum*, « Šamaš est le père », *Abi-Šamaš*, « Mon père est Šamaš »). Il était serviteur (*Šamaš-âbdi*, « Šamaš est mon serviteur »[1]), mais il était aussi le seigneur des dieux (*Šamaš-bêl-ili*), le grand dieu (*Šamaš-rabi*), le chef (*Riš-Šamaš*, *Šamaš-riš*), sans égal (*Šamaš-lâ-šanan*), guerrier (*Šamaš-qarrad*), et le premier-né des dieux (*Šamaš-ašarid-ili*), quoique d'autres dieux portent ce titre, ainsi que d'autres énumérés plus loin, comme appartenant à Šamaš.

1) *Bu.* 88-5-12, 244, 31. Le dernier caractère est peut-être douteux, et, dans ce cas, comment pourrait-on le lire?

On exhortait le fidèle (adorateur consacré) à suivre son commandement (*Ouṣour-awat-Śamaś*), et à se tourner vers lui (*Ana-Śamaś-têr*). Le fidèle invoquait le dieu de suppléer à ses besoins (*Śamaś-idnanni*, « Śamaś, donne-moi »), de le protéger (*Śamaś-ouṣranni*, « Śamaś, protège-moi »), et de le sauver (*Śamaś-šouzibanni*, « Śamaś, sauve-moi »). La protection (l'ombre) du dieu Soleil était bonne (*Ṭâb-ṣili-Śamaś*), il était la lumière (*Śamaś-nouri*, « Śamaś est ma lumière ») de son adorateur, et la lumière et l'œil du pays (*Śamaś-nour-mâtim*, *Śamaś-în-mâtim*), l'abondance de la terre (*Śamaś-ḫengala*, « le dieu Soleil est l'abondance »), et le juge de ses habitants (*Śamaś-dayan*, « Śamaś est juge »). Il était protecteur (*Śamaś-naṣir*, Śamaś est protecteur »), et plus que protecteur, car il dirigeait (*Śamaś-mouštešir*), perfectionnait (*Śamaś-gamil*) et donnait la paix (*Śamaś-moušalim*).

Il était créateur (*Śamaś-bani*), et selon toute apparence, son adorateur avait été fait de sa main (*Ina-qat-Śamaś*, « de la main de Śamaś »), — il était pour lui comme son dieu (*Śamaś-kima-ili-ia*, « Samas est comme mon dieu »[1]).

Un père, en donnant un nom à son fils, pouvait regarder ce fils comme étant produit par le dieu Soleil, et en ce cas, il lui donnait un nom conforme à cette idée (*Śamaś-oublam*, « le dieu Soleil a produit ») — ou bien il l'appelait, selon ce qu'il désirait que cet enfant devînt, un soleil pour sa ville (*Śamši-âli-šou*), et même on trouve « Soleil est (son) nom » (*Śamaś-šoumoum*, *Bu.* 91-5-9, 701, l. 4).

L'homme pieux désirait aller vers lui (*Ana-Śamaś-lizi*, « Que j'aille vers le dieu Soleil »), et le voir (*Śamaś-loumour*, « Que je voie le dieu Soleil »), car, quoiqu'il fût juge, selon toute apparence il ne condamnait pas, mais donnait la vie aux morts (*Śamaś-mitam-oubaliṭ*), qu'il prenait pour lui (*Śamaśkašid*).

Le dieu Lune Sin, souvent appelé Nannara, vient immédia-

1) *Bu.* 91-5-9, 286, recto, col. III, l. 16. La tablette 2490, l. 24, a *a* au lieu de *ia*.

tement après le dieu solaire comme élément constitutif des noms, et presque toutes les épithètes jointes au nom du dieu Soleil sont aussi attachées au sien. Cependant il semble avoir été un dieu bien plus sympathique et plus accessible que le dieu Šamaš, puisque les noms le mentionnent très souvent comme celui qui écoute (les prières) (*Išmé-Sin*, « Sin a entendu »; *Sin-išmêanni*, « Sin m'a entendu »; *Sin-šemé*, « O Sin, écoute »), comme celui qui donne (*Nannara-manšoum*, *Sin-idinnaššou* « Sin l'a donné »; *Sin-idinnam*, « Sin a donné »), comme celui qui est bienveillant envers les hommes (*Sin-magir*, « Sin est bienveillant »; *Im-gour-Sin*, « Sin a favorisé »; *Sin-rêmanni*, « Sin, sois-moi propice »; *Naram-Sin*, « Aimé de Sin »; *Sin-rim-Ouri*, « Sin, la grâce d'Our »), etc. Tous ces exemples démontrent de quelle autorité il jouissait, même dans un district où le culte du soleil était prédominant.

D'autres noms remarquablement descriptifs relatifs à la disposition du dieu de la lune sont : *Nannara-azaga*, *Azaga-Nannara*, « Le dieu Lune est éclatant »; *Sin-nawir*, « Le dieu Lune donne la lumière »; *Sin-ina-mâtim*, « Sin est l'œil (les yeux — on se sert du duel) de la terre »; *Sin-imitti*, « Le dieu Lune est ma main droite »; *Zikar-ka-Sin*, « Ton héros est Sin », *Nannara-ka-gina*, « Le dieu Lune est la fidèle parole » (ceci rappelle la description de la lune dans le Psaume LXXXIX, v. 37, comme « un témoin certain dans les cieux », la lune étant chez les anciens Juifs un emblème de constance).

Des expressions telles que *Sin-nadin-šoumi* « Le dieu Lune donne un nom », *Sin-abla-idinnam* (*Nannara-ibila-manšoum*), « Le dieu Lune a donné un fils », *Awel-Nannari*, *Abil-Sin*, *Arad-Sin*, *Nemel-Sin*, *Nour-Sin*, *Ka-Nannara* (*Amat-Sin*), c'est-à-dire : « homme », « fils », « serviteur », « récompense », « lumière », et « parole du dieu Lune », se trouvent souvent, ainsi que le nom *Bour-Sin*, « Le Jeune Bœuf de Sin ».

Il y a naturellement une grande similitude dans les épithètes des dieux contenues dans les noms, due au fait que,

pour chaque fidèle, le dieu qu'il adorait était *le dieu par excellence*, qui lui donnait tout, subvenant à ses besoins. Ainsi arrive-t-il qu'Êa, dieu de la mer et des rivières, est très rarement mentionné dans les noms, excepté quand le bienfait qu'on attendait de lui était invoqué pour son adorateur, qu'il crée, protège, et rend heureux — dont il entend les prières et à qui il donne conseil. Cependant, on trouve des noms dans lesquels son rôle de bienfaiteur du monde est reconnu.

Comme le soleil, il était « la fertilité » (*Êa ḫengala*) ; semblable à beaucoup d'autres divinités, il était « prince de la parole » (*Êtel-pi-Êa*), et l'étrange nom *Itti-Êâ*, « avec Êa » n'est probablement qu'une abréviation d'*Itti-Êa-balaṭou* « avec Êa est la vie ». Un nom d'un intérêt spécial concernant cette divinité est *Rapaš-ṣili-Êa* « Vaste est la protection (l'ombre) d'Êa », très probablement se rapportant au vaste arbre *kiškanû* (apparemment une espèce de vigne), qui ombrageait l'approche de la sublime maison, demeure de Tammuz de l'abîme, et l'habitation d'Êa, qui donnait la fertilité.

Une divinité fort honorée était Mérodach, le patron de Babylone, et le chef du panthéon babylonien. Comme pour les autres « grands dieux », qui étaient ses inférieurs en réalité, les titres qu'on lui donnait montrent une grande uniformité. On le nommait le père (*Mardouk-âbi*, « Mérodach est mon père »); dieu (*Mardouk-ilou* « Mérodach est dieu »), le seigneur de la parole (*Êtel-pi-Mardouk*), le sage (*Mardouk-ḫasis*), etc. Il protégeait (*Mardouk-naṣir*), il récompensait (*Mardouk-tayar*), il rendait heureux (*Damiq-Mardouk*), et donnait la vie (*Mardouk moubaliṭ*). Ses fidèles étaient ses serviteurs (*Arad-Mardouk*), et ses bienfaits (*Kišti-Mardouk*, « Don de Mérodach ») ; ils souhaitaient aller vers lui (*Lu-aṣi-Mardouk*, « Laisse-moi aller, ô Mérodach, » ou « Laisse-moi aller (vers toi), Mérodach »).

Il est difficile de séparer Mérodach du dieu Bel, le seigneur par excellence des dieux et des hommes, et l'on

trouve, comme on pouvait s'y attendre, beaucoup de noms composés avec celui de Bel, lui attribuant différentes vertus et un pouvoir souverain. Ainsi on le décrit comme étant le créateur (*Ibni-Bêl*, « Bel a créé »), le dieu redoutable ou courroucé (*Bêl-êzzu*), le dieu dont le bras est long, (*Arik-idi-Bêl*). Il était le grand dieu (*Bêl-rabam*), et un de ses noms sans contredit défie toute comparaison avec toutes les autres puissances de l'univers (*Aba-Ellila-kime*, « Qui est semblable à Bel ? »). (Son nom est souvent écrit *Ellila*, l'équivalent accadien). Il y a un nom qui suggère que ce n'est pas Mérodach, mais Anou, dieu du ciel, qu'on veut désigner ([cuneiform], *Bêl-anoum*, probablement est « Bel Anou »).

Dans trois noms Mérodach porte celui de *Toutou*, qui est son nom, selon la tablette K. 2107, comme créateur et régénérateur des dieux (*muallid ilani*, *mûddiš ilani*), — fait difficile à concilier avec l'histoire bien connue de la création (le récit du combat de Bel et du Dragon), dans laquelle les divinités sont appelées les pères de Mérodach — qui, dans ce cas, ne les a pas engendrées. Dans les trois noms qui contiennent le nom *Toutou* il n'y a aucune référence soit à l'une ou à l'autre de ces citations, et ils sont du même genre que ceux que j'ai déjà mentionnés, tels que « Parole de Toutou », « Toutou protège », « Toutou est dieu » (*Pi-ša-Toutou*, *Toutou-naṣir*, *Toutou-ilu*).

Ensuite vient le dieu Oura ([cuneiform]), aussi appelé Nergal, dieu de la guerre, de la peste, de la mort et de la tombe. Néanmoins on l'appelait protecteur (*Oura-naṣir*), préservateur (*Oura-gamil*), celui qui donne la vie (*Oura-moubalit*), collecteur (*Oura-ḫaṣir*), — probablement c'était lui, comme dieu de la mort, qui rassemblait tous ceux qui avaient passé les redoutables portails. Les autres attributions de ce dieu étaient le donateur (*Idin-Oura*, « Donne, ô Oura »), créateur *Ibni-Oura*, « Oura a créé »), et, comme plusieurs des autres divinités, « Seigneur de la parole » (*Êtel-pi-Oura*). Parmi ses fidèles on voyait naturellement ses « serviteurs » et ses

« héros » (*Arad-Oura*, *Édil-Oura*), quoique ceux-ci soient comparativement peu nombreux.

Un dieu très aimé était Nébo (*Nabou* ou *Nabioum*), l'instructeur, le dieu de la sagesse et de la littérature. Il était le conseiller (*Nabioum-malik*[1]), le préservateur (*Nabioum-mušalim*), et le seigneur de la parole (*Êtel-pî-Nabioum*). Comme Bel, il était incomparable (*Mannoum-kima-Nabioum*), probablement parce qu'il était le dieu de la sagesse et de la science, et bien des Babyloniens devaient sentir que « le savoir était le pouvoir », quoiqu'ils n'aient peut-être jamais entendu de dicton à cet effet.

Parmi les divinités de second ordre Nin-saḫ, aussi appelé Pap-sukal, un des messagers du dieu Anou, la personnification du ciel, était un des préférés du peuple. Lui aussi est décrit comme créateur, donateur, etc. Son adorateur était appelé « l'homme de Ninsaḫ » « la lumière de Ninsaḫ », etc.

Anou, dieu du ciel, se présente sous la forme d'Annoum ([cuneiform]), cependant on trouve aussi les formes Anoum et Ani ([cuneiform] et [cuneiform]). On le nomme « le père » (*Annoum-âbi*, *Ani-âbi*), le créateur (*Ani-bani-šou*, « Ani est son créateur »), le véritable frère (*Ani-talimi*), et enfin le dieu ([cuneiform] *Ili-anoum*). Dans un cas, comme on l'a vu, il semble porter le titre de seigneur, empiétant sur les droits de Bel ou Mérodach, quoique tous les dieux fussent seigneurs par leur puissance divine.

Il y avait encore :

Ninip. *Oubar-Ninip*, « L'ami de Ninip »; *Ninip-êllat-zou*, « Ninip est sa défense »; *Ninip-moubalit*, « Ninip donne la vie ».

Zagaga. *Zagaga-mânšoum*, « Zagaga a donné »; *Oubar-Za-*

1) Cependant, le second élément ayant le préfixe de la divinité dans une des inscriptions (*Bu*. 91-5-9, 585, l. 11), il est possible que le nom doive être traduit « Nabou est Malik » (Moloch).

gaga, « L'ami de Zagaga » ; *Idin-Zagaga*, « Donne, ô Zagaga ».

Bounéné ou Bounini. *Arad-Bounéné*, « Serviteur de Bounéné » ; *Idin-Bounéné*, « Donne, ô Bounéné » ; *Lidiš-Bounéné*, « Puisse Bounéné renouveler » ; *Bounini-mati*, « Bounéné, combien de temps (souffrirai-je?). »

Bilgi, le dieu du feu. *Ibni-Bilgi*, « Bilgi a créé » ; *Riš-Bilgi*, « Bilgi est le chef » ; *Nour-Bilgi*, « La lumière de Bilgi » ; *Pi-ša-Bilgi*, « La parole de Bilgi ».

Išoum, le sacrificateur sublime. *Išoum-naṣir*, « Išoum protège » ; *Išoum-gamil*, « Išoum épargne » ; *Idin-Išoum*, « Donne, ô Isoum » ; *Awel-Išoum*, « Homme d'Išoum ».

Sakkout, un des noms de Ninip, identifié avec le Sikkout d'Amos, v. 26, se trouve dans plusieurs inscriptions. (On ne peut s'empêcher de penser qu'il faudrait avoir d'autres confirmations de la lecture du nom de ce dieu, le second élément — le caractère transcrit *kout* — ayant tant de valeurs différentes.) Il donnait la vie (*Sakkout-moubaliṭ*), et il était créateur (*Ibni-Sakkout*).

Doun-sig-êa, apparemment le nom de Jupiter comme planète qui brille le soir. « Doun-sig-êa est grand » (*Doun-sig-êa-rabi*).

Igi-gouba, un des noms de Nergal et d'autres divinités, évidemment comme « celles qui allaient devant » (est-ce que cela pourrait vouloir dire qu'ils étaient des dieux primordiaux?). *Igi-gouba-illat-zou*, « Igi-gouba est sa défense ».

Kalkala ([cuneiform]), lecture douteuse. *Kalkala-moubaliṭ*, « Kalkala donne la vie ».

Kitkit ([cuneiform]), lecture très douteuse. *Kitkit-naṣir*, « Kitkit protège ».

Noumousda ([cuneiform]), le dieu de l'étoile des êtres vivants, identifié avec Hadad ou Rimmon. *Ibi-Noumousda*, « Proclame, ô Noumousda » ; *Idin-Noumousda*, « Donne, ô Noumousda. »

Zizana ([cuneiform]). Quoiqu'il n'y ait pas de préfixe de

divinité, il est à supposer qu'il s'agit ici d'un nom divin, probablement le *Zizanou* de *W. A. I.*, III, 57, l. 41 *c* et 68, l. 55 *a*, d'où nous apprenons que c'était le nom de Ninip dans le pays de Sou (probablement au nord de l'Assyrie). *Ibi-zizana*, « Proclame, ô Zizana ».

Gira, Nergal comme le dieu des champs et de la plaine. *Arad-Gira*, *Awel-Gira*, *Nour-Gira*, « Le serviteur », « L'homme », « La lumière de Gira »; *Ibi-Gira*, « Proclame, ô Gira ».

Śouširla, Śoušilla, Śouboula (la lecture est douteuse), dieu de la ville Śoudoula. *Śouširla-abi*, « Śouširla est mon père »; *Śouširla-naṣir*, « Śouširla protège »; *Pi-ša-Śouširla*, « La parole de Śouširla. »

Lougal-banda, signifiant probablement « le roi puissant ». Sa femme semble avoir été Nin-goul. *Our-Lougal-banda*, « L'homme de Lougal-banda ».

Nin-gira, une divinité identifiée avec Lougalgira, et qui portait aussi le nom sémitique d'Almou. *Nin-gira-abi*, « Nin-gira est mon père. »

Aoušar ([cuneiform]). La présence de ce nom est intéressante et importante, ayant une portée historique. C'est une des formes du nom du dieu Assour, le dieu national des Assyriens. L'apparition de ce nom pourrait-il indiquer l'époque à laquelle ce pays commença à devenir plus important? Le nom dans lequel il se présente est *Aoušar-idinnam*, « Aoušar a donné. »

Les noms précédents sont pour la plupart akkadiens. Presque tous ceux qui suivent sont certainement sémitiques.

Amourrou ([cuneiform]), apparemment le dieu des Amorrhéens, introduit vers cette époque dans le panthéon des Babyloniens. Il correspond à l'akkadien Martou, et peut avoir été introduit pendant le pouvoir de la dynastie précédente, à moins que Martou, qu'on appelait aussi le dieu du déluge, ne fût un dieu originaire de Babylone avec lequel plus tard on identifia Amourrou. On le qualifie de créateur (*Amourrou-bani*, *Ibni-Amourrou*, « Amourrou a créé »),

protecteur (*Amourrou-naṣir*), et donateur (*Idin-Amourrou*, « Donne, ô Amourrou »). Son adorateur était appelé *Ša-Amourrī*, « Celui qui est à Amourrou », ainsi que « Homme » ou « Serviteur d'Amourrou » (*Awel-Amourrī*, *Arad-Amourrī*).

Malik (...), le conseiller ou roi, est évidemment le phénicien Moloch, à moins que ce ne soit un des titres de Nébo, avec lequel le nom *malik* est souvent combiné. Un des noms qui contient le sien est *Ouṣour-Malik*, « Préserve, ô Malik. »

Ibarou est apparemment le nom d'un dieu soutéen, et se trouve dans, *Arad-Ibari* « Serviteur d'Ibarou ».

Abâ. *Arad-Abâ*, « Serviteur d'Abâ ».

Mišaroum (...), un des serviteurs du dieu Soleil. *Mišaroum-naṣir*, « Mišarou protège ».

Šân (...), probablement le nom qui se trouve dans le biblique Bethsen. *Ibi-Šân*, « Proclame, ô Šân. »

Šeroum est apparemment une forme sémitisée de l'akkadien Šera, un des noms du dieu Lune. Il se trouve dans *Šeroum-bani*, « Šeroum est créateur »; *Šeroum-ilu*, « Šeroum est dieu » ; et *Seroum-nawir*, « Šeroum donne la lumière ».

Ḫalou. *Pi-ša-ḫali*, « Parole de Ḫalou ».

Mouḫra. *Mouḫra-gamil*, « Mouḫra épargne ».

Èlali. *Èlali-bani*, « Èlali est créateur », *Arad-Èlali*, « Le serviteur d'Èlali ».

Ḫani (...). *Ḫani-rabi*, « Ḫani est grand. » Ḫani est mentionné dans *W. A. I.*, IV., 59, 5, parmi les divinités invoquées pour délivrer du péché, ou de ses conséquences, ou des enchantements. Le nom *Ḫani-rabi* rappelle la région géographique appelée Ḫani-rabbe ou Ḫani-rabbat.

Nounou (...), une fois écrit avec le préfixe de divinité. *Kiš-nounou*, « Plantation (?) de Nounou » ; *Nounou-ereš*, « Nounou a planté » ; *Pi-ša-nounou*, « Parole de Nounou » ; *Idin-nounou*, « Donne, ô Nounou » ; *Ibik-nounou*, « Nounou

a produit l'abondance » ; *Nour-nounou*, « Lumière de Nounou » ; *Inib-nounou*, « Fruit de Nounou » ; *Nounia*, « Mon Nounou », etc.

Kapta. *Nour-Kapta*, « Lumière de Kapta » ; *Arad-Kapta*, « Serviteur de Kapta ».

Šaḫan ([cuneiform])[1]. *Ibi-Saḫan*, « Proclame, ô Šaḫan ».

Milkou, probablement une variante de Melech, Molech (voir Malik). *Itti-Milki*, « Avec Milkou ». (Mais peut-être faudrait-il ajouter -*balaṭou*, et traduire « Avec Milkou est la vie »). Malikou dans le nom *Ili-maliki* est apparemment un substantif commun, le tout signifiant « Dieu est mon conseiller ».

Dagan. *Naḫoum-Dagan*, « Le repos (?) de Dagon ».

Yaoum ([cuneiform]), l'hébreu Jah. [cuneiform]. *Yaoum-ilou*, « Jah est dieu » = Joel.

Dadou, une autre forme d'Addou, se trouve dans *Dadia*, « Mon Dadou », etc.

Aboum se trouve dans le nom *Aboum-bani*. Comme il n'y a pas de préfixe de divinité, il est très probable qu'Aboum dans ce nom n'est pas le nom d'un dieu. La signification est certainement « Le père crée », ou « forme », ou « est créateur ». Est-ce que c'était un père terrestre? ou bien le Père céleste?

Raboutoum (gén. *Raboutim*). Apparemment ce mot est le pluriel de *rabou*, « grand », et indique les grands dieux en général. *Arad-Raboutim*, « Serviteur des grands (dieux) ».

DÉESSES NOMMÉES DANS CES TEXTES

Comme on peut s'y attendre dans un pays où, même de nos jours, les femmes sont fort peu estimées, les déesses n'ont pas tout à fait la même position importante que les

1) Peut-être une autre forme de *Šda*, qui, dans ce cas, doit être prononcé Sa'da.

dieux. Néanmoins, on trouve un nombre considérable de noms de personnes composés des appellations de déesses. La plupart sont des noms de femmes.

Aa, la femme du dieu Soleil, se trouve le plus souvent. Elle est décrite « Aa, la dame des hommes » (*Aa-bêlit-niši*), équivalant à « la reine des hommes ». On l'appelle aussi « Reine » (*Aa-šarrat*), « Suprême déesse » (*Aa-rišat*), et « La gloire du pays » (*Aa-kouzoub-mâtim*)[1]. Comme Sin, le dieu Lune, dont elle était la contre-partie, elle était appelée « La parole fidèle » (*Aa-ka-gina*). On appelait ses adoratrices ou fidèles « La lumière d'Aa » (*Nour-Aa*), « La parole d'Aa » (*Amat-Aa*), et pour des hommes on a trouvé le nom de « Jeune Bœuf d'Aa » (*Bour-Aa*) — comparez le nom parallèle *Bour-Sin*. On donne aussi les noms suivants : *Aa-tallik*, « Aa s'avance » ; *Aa-ouzni*, « Aa est mon oreille » ; *Aa-šiti*, *Aa-šitti*, « Aa est ma dame » (si cette traduction est correcte, cela ferait supposer une époque fort reculée pour la forme arabe *sitt*, « dame »). *Ša-Aa*, « Celle qui appartient à Aa », « La dévote d'Aa, » aussi, peut-être, exprimé par le nom *Aatoum* (comparez les noms *Outtatoum*, « Le dévot du dieu Soleil » ; *Sinnatoum*, Le dévot du dieu Lune », etc.) ; *Aa-azaga*, « Aa est éclatante », etc.

Ištar, l'équivalent bien connu de Vénus, suivait de près Aa dans la faveur du peuple. Son nom akkadien était *Innanna*, lequel, au moins à une époque plus moderne, a été emprunté par les Sémites de la Babylonie sous la forme d'*Innimnu*. Voici quelques noms qu'on trouve se rapportant à Ištar : *Ištar-oummi*, *Innanna-ama-mou*, « Ištar est ma mère » ; *Ištar-Šamši*, « Ištar est mon soleil » ; *Ṣili-Ištar*, « Ma protection est Ištar. » Ses fidèles se nommaient *Pir-Ištar*, probablement « Progéniture divine d'Ištar » ; *Libit-Ištar*, « La brique fondamentale d'Ištar ; » *Mâr-Ištar*, *Mârat-Ištar* ; « Le fils » ou « La fille d'Ištar ». D'autres noms contenant le sien sont : *Oušour-bi-Ištar*, « Garde le comman-

1) *Aa-zibat-mâti* a probablement une signification semblable.

dement d'Ištar »; *Tabni-Ištar*, « Ištar a créé »; *Iškoun-Ištar*, « Ištar a formé. » etc. Ištara doit être une forme occidentale de ce nom. Elle se trouve dans *Abdou-Ištara*, « Le serviteur d'Ištar » (*Bu.* 91-5-9, 361, I. 9).

Announitoum, Vénus comme étoile du matin et comme étoile du soir. *Itti-tarbi-Announitoum*, « Announitou est avec la progéniture »; *Ibik-Announitoum*, « Announitou donne l'abondance. »

Oulmaššitoum, la déesse d'É-oulmaš, le temple d'Announitoum. *Arad-Oulmaššitoum*, « Serviteur de l'oulmaššite (déesse). »

Išḫara, un des noms de Ištar. *Oummi-Išḫara*, « Ma mère est Išḫara »; *Ibik-Išḫara*, « Išḫara a donné l'abondance »; *Ša-Išḫara*, « Celle qui appartient à Išḫara » (c'est-à-dire, la fidèle d'Išḫara).

Anatoum, l'épouse d'Anou, dieu du ciel. *Ibkou-Anatoum*, « Anatou a produit l'abondance. »

Ningal, la grand'dame, la reine, probablement un des noms d'Announitoum. *Bour-Ningal*, « Jeune Bœuf de Ningal »; *Amat-Ningal*, « Servante de Ningal ».

Ningoul, apparemment la femme de Lougal-banda. *Gimil-Ningoul*, « Récompense de Ningoul ».

Damou, un des noms de la déesse Baou. *Awel-Damou*, « Homme de Damou »; *Damou-nasir*, « Damou protège »; *Damou-galzou*, nom dont la signification est incertaine. (En suivant l'exemple donné pour le nom Kouri-galzou, que l'on rend, dans la liste bilingue des noms des rois, par Ri'i-biši, « Sois mon pasteur, » Damou-galzou voudrait dire, « Toi, sois Damou. »)

Nanaa, déesse appelée « la grande princesse (*nin goula*), probablement la même que Goula ou Baou. *Gimil-Nanaa*, « La récompense de Nanaa »; *Ibkou-Nanaa*, « Nanaa a produit l'abondance ».

Nintoura, l'un des 48 noms de Bêlit-ili, « la dame des dieux ». *Pi-ša-Nintoura*, « La parole de Nintoura »; *Mâr-Nintoura*, « fils de Nintoura ».

Nintou, peut-être le même nom que le précédent *Pi-ša-Nintou*, « Parole de Nintou ».

Śala, déesse des montagnes, femme de *Śa-zou* (Mérodach). *Ibkou-Sala*, « Śala a produit l'abondance. »

Nin-Karrak (ailleurs écrit Nin-Karraka), la dame de Karrak, ou Isin. *Ṣili-Nin-Karrak*, « Ma protection est la dame de Karrak, » *Pi ša-Nin-Karrak*, « La parole de la dame de Karrak, » *Ṣir-Nin-Karrak*, nom douteux peut-être une erreur du scribe pour *Ṣili-Nin-Karrak*.

Mamou, gén. Mami. Ce nom est évidemment assyrianisé de l'akkadien *Mami*, ou, peut-être, *Mama*, qui doit en être une variante. Les noms qui renferment ce divin élément sont *Outoul-Mami*, « Pasteur de Mamou »; *Amat-Mamou*, « Servante de Mamou » et *Idin-Mamou*, « Donne, ô Mamou. »

Nin-Nisinna = Nin-Isinna, équivalent à Nin-Karrak. *Azaga-Nin-Isinna*, « Éclatante est la dame d'Isin. »

Nin-dara-na = Nin-si-anna. Cette dernière forme est apparemment due à une orthographe défectueuse, *dar* étant *si* avec plus de clous (*si-gounou*). En tout cas ces deux noms indiquent Ištar considérée comme la planète Vénus. *Awel-Nin-dara-na*, *Awel-Nin-si-anna*, « L'homme de Nin-dara-na, » ou « Nin-si-anna ».

Nin-šou-anna, problablement le nom d'Ištar comme « La dame de Babylone » (*Šou-anna*), *Awel-Nin-šou-anna*, « Homme de Nin-Šouanna ».

Mab, la dame des dieux (voir *Nintoura*), évidemment Ištar (comparez le récit du déluge, col. III, l. 7, 8), *Awel-Mab*, « Homme de Mab. »

Nin-(ḫ)oursagga, « La dame de la montagne. » *Mâr-Nin-ḫoursagga*, « Fils de Nin-(ḫ)oursagga. »

Zer-panitoum, la femme de Mérodach. *Zer-panitoum-oummi*, « Zer-panitou est ma mère ».

Ourkitoum, la déesse de la végétation. *Ṣili-Ourkitoum*, « Ma protection est Ourkitou. »

Bêltou (gén. *bêltim*), « la dame » (déesse), généralement

la femme de Bêl. *Ana-bêlti-koullâma*, « A la dame (appartient) tout. »

Harbitoum. *Oubar-Ḫarbitoum*, « L'ami de Harbitou. »

Bêlitim, peut-être le pluriel de *bêltou*, « dame ». *Arad-Belitim*, « Serviteur des dames » (déesses).

Kititoum. *Kititoum-ḫazirat*, « Kititou rassemble. »

Cette liste renferme un assez grand nombre de dieux et de déesses, cependant les tablettes et les listes mythologiques en donnent encore bien plus d'exemples, ce qui montre qu'elle n'est pas du tout complète. Néanmoins le nombre en est suffisamment grand, surtout lorsque l'on considère que ces noms divins ne se trouvent que dans les noms d'un comparativement petit nombre des habitants d'une seule province.

Le fait qui frappera probablement l'étudiant, c'est que l'état de la religion de la Babylonie deux mille ans avant J.-C., n'est que le reflet de celle de toute l'Asie occidentale à cette époque.

Selon les apparences, le peuple était plongé dans la plus profonde superstition du polythéisme de la pire espèce. Il est vrai qu'en plus des noms émumérés ici, il y en avait un assez grand nombre qui contenaient l'élément *ilou*, « dieu, » mais que dans cette expression ils aient eu l'intention d'indiquer le grand et incomparable gouverneur de l'univers, ou simplement une de leurs divinités protectrices, qu'ils ne désiraient pas nommer, nous l'ignorons.

Religieux comme l'étaient les Babyloniens (quelques-uns probablement préféreraient se servir ici du mot superstitieux), il est fort douteux qu'ils fussent très fixés sur la divinité qu'ils adoraient, si on peut s'en rapporter aux exemples suivants. *Rapaš-șili-ae*, nom d'homme dont une des parties contient celui de la divinité Ae, et qui signifie « Vaste est la protection ou l'abri de Ae, » a le titre de « chef des fidèles du soleil » ; (on s'attendrait à le voir plutôt « chef des dévots d'Éa »), *Pî-ša-Šamaš*, « Parole du dieu Soleil, » est le nom du prêtre — non pas du temple du soleil, mais du temple de

Mérodach et de Šoullat fondé par Nour-Ili-šou. Ceci étant le cas, on est peu étonné de trouver *Sin-poutram* sur la tablette *Bu.* 88-5-12, 225, changé en *Šamaš-poutram* sur l'enveloppe (*Bu.* 88-5-12, 7061). Cependant il nous faudrait plus d'un exemple pour rendre cette variante d'une valeur réelle. Les tablettes de Tell Sifr éclaircissent un peu ce point, ayant d'excellentes impressions de sceaux cylindriques. Elles nous donnent les informations suivantes : Šamaš-*lišir*, fils de Samoum, était adorateur de *Ilou-Amourrou*, ainsi que *Šep*-Sin fils de Idin-nounou, tandis que *Izkour-ea*, fils de Pirhoum était l'adorateur de *Ilou-Amourrou* et de *Nin-Šou-anna*. D'un autre côté, *Inoun*-Éa, fils de Gimil-bani, s'appelle l'adorateur d'*Éa* et d'Outouki (Šamaš) ; *Outouki-šemi*, fils de Apiatoum, était l'adorateur d'Éa et d'*Outouki* ; et *Kišti-Oura*, fils de Sin-oublam, était l'adorateur de Nergal, qui était le même dieu qu'Oura. Ceci démontre que les uns, plus stricts dans leurs idées religieuses, s'en tenaient à leur dieu particulier, tandis que les autres devenaient, par préférence, adorateurs d'autres divinités. Il est très clair, cependant, que, dans ce dernier cas, les adorateurs n'avaient aucune crainte d'encourir la colère de leur dieu particulier en devenant l'adorateur d'un autre ou d'autres divinités. La véritable explication de ce problème est que problablement toutes les divinités étaient regardées comme les émanations d'un grand dieu, ce dieu étant regardé, à l'époque dont nous parlons, comme le chef du panthéon babylonien.

C'est en vertu de cette croyance sans nul doute qu'une tablette (imparfaite) au Musée Britannique identifie avec Mérodach, le chef et le patron de la ville de Babylone, treize des grandes divinités du panthéon babylonien. Ces divinités sont un dieu de l'agriculture (le nom est cassé), un dieu de l'abîme (*ša naqbi*), probablement Éa (Aê), Ninip, Nergal, Zagaga, Bel, Nébo, Sin, Šamaš, Addou, ou Rammânou, Tišhou (décrit comme *Mardouk ša oummani*, désignant sans doute le Mérodach (= le dieu principal) des pays environnants), Sig (?) (décrit comme étant *Mardouk ša kirzizi*), et

Śougamouna, « Mérodach du cours d'eau. » La partie cassée de cette tablette renfermait peut-être encore beaucoup plus d'identifications.

Une autre tablette de cette même espèce est celle publiée dans *W. A. I.*, II, pl. 58, n° 3, sur laquelle on donne un grand nombre d'épithètes du dieu Èa. Beaucoup sont plus ou moins reconnaissables comme appartenant au dieu comme « le Seigneur de tout, » « Maître du ciel et de la terre », « Maître de l'abîme, » « Créateur, » etc., etc. La dernière ligne non publiée du verso se trouve conservée sur un double babylonien de la tablette. Cette ligne contient un nom assez instructif : *Nin-aḫa-kouddou*, qu'on traduit par « Èa (dieu du) jardinier. »

Puisqu'on mentionne très souvent Nin-aḫa-kouddou comme étant la fille du dieu Èa, il est clair qu'elle était regardée comme une de ses manifestations, et dans cet aspect elle le représentait sous sa forme la plus ordinaire, c'est-à-dire l'eau, mais elle ne symbolisait que l'eau provenant des rivières, coulant dans les étroits canaux creusés pour l'irrigation des plantations et des vergers du pays ; elle fertilisait la terre et ainsi nourrissait ses habitants. Pour les anciens Babyloniens, l'eau nécessaire à la fertilisation de leurs champs était une nécessité absolue (comme, du reste, c'est le cas partout). Il n'y a donc pas lieu d'être étonné des honneurs qui étaient rendus au dieu Èa, mais ce qu'il y a de surprenant, c'est que dans l'esprit du peuple Mérodach soit devenu à sa place le roi des dieux.

Un autre point illustré par les tablettes du temps de la dynastie de Babylone est la question de la croyance des Babyloniens en une vie future. Cette croyance semble être indiquée dans les noms, tels que « *Śamaś-lûmur*, « Que je voie le dieu Soleil » ; *Śamaś-mitam-oubalLit*, « Le dieu Soleil a donné la vie au mort ; » *Itti-Èa-balaṭou*, « Avec Èa est la vie » ; *Loumour-gimil-Śamaś*, « Que je puisse voir la récompense du dieu Soleil » ; *Appani-Maradouk*, « En présence de Mérodach » ; *Ana-pani-ili*, « En présence de dieu » ; *Śamaś-*

louzibanni, « O dieu Soleil, sauve-moi, » et bien d'autres expressions semblables, non seulement à cette époque, mais même plus tard. Il n'est pas improbable que le nom *Abiloumour*, « Que je voie mon père », soit de la même espèce.

A ce propos il serait bien de mentionner le nom du héros du déluge babylonien, Pir-napištim, qui apparemment signifie « Pir est (ma) vie. » La tablette double babylonienne de *W. A. I.*, II, 58, n° 3, nous apprend que Pir est un des noms d'Éa, dieu des eaux, comme divinité qui veillait sur le pêcheur (*Éa ša ba'irī*) et le coupeur ou barbier (*Éa ša gullubi*). Pir était donc un des nombreux noms d'Éa, le dieu spécialement adoré par le Noé babylonien, qui donna au peuple comme motif de la construction du vaisseau qui devait le sauver du déluge que : « le dieu Bel me hait, je ne puis demeurer dans (ce pays), et (dans) le territoire de Bel je ne puis montrer ma figure. Je vais descendre dans l'abîme demeurer avec (Éa) mon dieu. » Que le nom à restaurer soit celui du dieu Éa, cela est indiqué non seulement par les traces du premier caractère, mais aussi par le fait que ce dieu demeurait dans l'abîme, et que c'était aussi cette divinité qui avait annoncé à Pir-napištim l'approche du fatal cataclysme.

Dans la plupart des inscriptions qui parlent de la mort, ou bien une forme du verbe *mâtu* « mourir » est employée, ou bien l'on dit de la personne morte qu'elle « allait » ou « devait aller à son destin ». Ces exposés sont naturellement très vagues, et ne donnent aucune information sur l'autre monde.

D'autres inscriptions bien connues — celle de la descente de la déesse Ištar aux enfers, et la tablette de la légende de Gilgameš, qui parle de la mort d'Éa-bani — font du sombre empire la demeure des morts, et de cette région, qui était le royaume d'Ereš-ki-gala, il n'y avait pas de retour. On le nomme « le pays d'où l'on ne revient pas ». Cependant selon les légendes citées plus haut, Ištar, qui y descendit chercher son mari, et Éa-bani, qui avait été séparé de son ami Gilgameš, sont revenus au royaume de la béatitude, où le

héros, mort en combattant, vécut au milieu de tous les plaisirs dont il avait joui dans ce monde, avec sa femme (ou ses femmes) et ses enfants, embrassant ceux qu'il aimait, et punissant la femme et l'enfant qu'il haïssait. On ne peut s'empêcher de regarder ce monde de béatitude comme bien matériel, et guère satisfaisant pour un esprit ayant des idées plus élevées — et il devait y en avoir au moins quelques-uns en Babylonie.

Selon toute probabilité, parmi une grande partie des habitants de la Babylonie, le désir ardent de tout croyant était de retourner à son dieu et de demeurer avec lui (ainsi que le Noé babylonien annonça son intention de le faire) dans l'endroit que ce dieu avait choisi pour sa demeure dans le royaume des dieux ses frères. Les mots de Pir-napištim, déjà cités, et les noms exprimant le désir de ceux qui les portaient d'aller à leur dieu et d'être avec la divinité qu'ils servaient, confirment ce fait, qui est, pour ainsi dire, prouvé par le texte de la tablette *Bu.* 91-5-9, 2460, où après la mort d'Aḫatani, Sin-imgouranni, a à remplir un devoir envers ses parents. Ce passage est ainsi conçu : *Ištou Aḫatani ilou-ša ikterou-ši, Sin-imgourranni ša ramani-šou-(ma)*, « Après que le dieu d'Aḫatani *l'a prise à lui*, ce sera à Sin-imgourrani d'elle-même, » c'est-à-dire « Sin-imgourranni gardera les choses qu'elle avait à donner annuellement. »

Et que « le fils de son dieu », c'est-à-dire l'homme pieux, aille demeurer avec le dieu qu'il avait servi si fidèlement, lorsque le travail terrestre aura été accompli, ce n'est que ce que l'on peut appeler une récompense raisonnable à sa droiture et à sa fidélité pendant sa vie. Même maintenant il y a des milliers d'êtres humains qui demeurent dans cette croyance.

Qu'il y eût des gens dans l'ancienne Babylonie qui croyaient différemment et qu'il y ait eu des périodes où d'autres croyances concernant la destination de l'âme après la mort prévalurent, ce n'est pas seulement probable, mais peut-être prouvé, et je n'ignore pas qu'on a écrit des choses

contraires à celles que j'avance dans ce mémoire. Je pense cependant que bien des gens admettront que les tablettes examinées montrent clairement que beaucoup d'anciens Babyloniens avaient une haute idée de la vie au-delà de la tombe, c'est-à-dire la pensée de demeurer à jamais près de leur dieu, soit dans les cieux, soit dans quelque autre endroit où se trouvait leur divinité.

THEOPHILUS-G. PINCHES.

LE PANTHÉON DE GOUDÉA

Mémoire envoyé au Congrès International de l'Histoire des Religions (Paris, septembre, 1900).

Le temps n'est pas encore venu où il sera possible de faire l'histoire complète du système religieux babylonien. Pour nous mettre en état d'en retracer les origines, le développement et l'extension il faudra disposer de matériaux beaucoup plus complets que ceux dont nous pouvons faire usage actuellement. Dans la phase actuelle de la science, tout ce que nous pouvons ambitionner, c'est de présenter d'une façon aussi rigoureuse que possible les résultats des recherches concernant chaque période pour laquelle nous pouvons disposer de documents autorisés plus ou moins abondants. Ces études partielles seront autant de contributions à l'intelligence du système religieux dans son ensemble et fourniront des esquisses de la religion babylonienne dans telle ou telle période de son histoire complexe.

La période pendant laquelle Goudéa, le *patesi* de Lagash, exerça le pouvoir, constitue une de ces époques bien délimitées pour lesquelles nous disposons de documents solides et suffisamment abondants. Nous voudrions retracer ici, en un tableau nécessairement sommaire, ce qu'ils nous apprennent.

Nos sources sont principalement les documents découverts par l'infatigable archéologue M. E. de Sarzec, à Telloh, et publiés sous la direction de M. Léon Heuzey, dans le magnifique volume intitulé : *Découvertes en Chaldée*. L'initiateur du déchiffrement de ces antiquités reculées a été le regretté Amiaud, dont les œuvres et les enseignements ont gardé une

grande valeur scientifique. En commençant par les découvertes d'Amiaud[1] et en nous appuyant sur les travaux qui s'y rattachent[2], nous avons une base documentaire solide pour traiter de certaines divinités babyloniennes. La tâche que nous nous sommes proposée est de dresser la liste des divinités de la période de Goudéa, ainsi que leurs relations respectives et leurs attributions, pour autant que les documents publiés le permettent. Des recherches antérieures ont établi la priorité de certains dieux, leurs rapports généalogiques et leur caractère. La longue liste des dix-huit divinités trouvée sur la statue *B*[3] servira de thème à notre étude.

— 1. *Anna* ou Anu, le dieu des cieux, ne figure pas fréquemment dans le Panthéon de Goudéa. Néanmoins le fait que son nom paraît en tête de cette longue liste, dénote la vénération dont il était l'objet de la part de ses fidèles. Ses fonctions de dieu du firmament et des mystères célestes lui assuraient la prééminence parmi les dieux de cette époque. Des temples lui étaient dédiés (Cylindre *B*, XVI, 18); un culte lui était rendu. Il était le père de la déesse Bau (Stat. *D*, III, 15; *G*, II, 4, 5; *B*, VIII, 58, 59), la divinité patronale d'Uru-azagga, l'un des districts civils de Lagash.

— 2. *En-lil* ou Bel occupe la seconde place sur la liste de Goudéa. Il était le « Seigneur du monde », en face d'Anna « le dieu des cieux ». La large extension de son autorité lui donnait pouvoir sur tout le domaine de Goudéa. Le principal dieu de Lagash, Ningirsu, était le fils bien-aimé, le héros fils de Bel (Cylindre *A*, X, 4 et ailleurs). Un culte lui était consacré dans le temple de Ninnu (50) et il était adoré comme le père de toute la Babylonie.

— 3. *Nin-khar-sag*, « dame de la grande montagne », est la troisième sur la liste. Le fait qu'elle est nommée immédia-

1) *Records of the Past*, nouvelle série, vol. I, p. 57 et suiv.

2) J. D. Davis, *Proceedings of the American oriental Society*, vol. XVI (1895), p. ccxiii et suiv.; Morris Jastrow, jun., *Religion of Babylonia and Assyria*, 1898.

3) *Découvertes en Chaldée*, pl. XVI-XIX et « Partie Epigraphique », p. XIV.

tement après En-lil tendrait à faire supposer qu'elle était sa parèdre. C'est ce qui ressort aussi de l'inscription d'Urbaü (col. III, 8). Nous apprenons encore qu'un temple fut construit en son honneur à Girsū (col. IV, 1, 2). Goudéa n'a pas grand' chose à dire d'elle parmi les divinités populaires de son temps (cfr. Cylindre *B*, XIII, 2).

— 4. *En-ki* ou Ea, le dieu de la profondeur ou des eaux, paraît dans l'inscription d'Urbaü (col. IV, 11, 12) comme le roi d'Eridu. Il y avait un temple construit en son honneur à Girsu, l'un des districts civils de Lagash. L'autorité d'Enki comme dieu des profondeurs s'étendait, sans aucun doute, au delà des limites d'Eridu, tout au moins sur la côte basse qui borde le golfe Persique. Sur le cylindre *A*, dans un passage contenant un nom qui n'a pas encore été identifié, il est nommé en connexion avec Nannar. Un autre passage mentionne un temple dédié à cette divinité.

— 5. *En-zu* « le Seigneur de la Sagesse » était le dieu lunaire Sin. Il était le fils premier-né d'En-lil. L'identification de cette divivinité, du moins en tant que personnification de la sagesse, avec Nannar[1] est significative. Dans les documents de Goudéa, Enzu occupe une place très subordonnée. Il est mentionné en connexion avec le temple Ninnu (Cylindre *B*, III, 11). S'il reçoit les hommages des *patesis*, c'est assurément comme un dieu qui ne fait pas partie du groupe immédiat des seigneurs divins actifs de Lagash.

— 6. *Nin-gir-su*, le « Seigneur de Girsu » est de toutes les divinités nommées dans les documents de Goudéa, celle qui est mentionnée le plus fréquemment. Rien que sur les cylindres *A* et *B* son nom est cité plus de 75 fois. La cité de Girsu sur laquelle il régnait était la plus importante des quatre sections civiles du domaine de Lagash. Le temple qui lui était consacré à Girsu et où ses adorateurs lui apportaient leurs offrandes était Ninnu. La plupart des inscriptions de Goudéa lui sont dédiées, non pas seulement comme patron de

1) Jastrow, *Religion of Babylonia and Assyria*, p. 78.

Girsu, mais en tant que la plus importante divinité parmi celles qui régnaient sur le domaine entier de Lagash. C'est à lui que les *patesis* devaient leurs fonctions et l'autorité dont ils jouissaient. Sa haute origine divine lui assurait un prestige considérable. En maint endroit il se désigne comme « le fils du dieu Enlil » (Cylindre *A*, VII, 5; VIII, 21, etc.), « le héros d'Enlil » (Cylindre *A*, X, 4; *B*, II, 19), « le guerrier qui livre ses batailles » (*A*, XVII, 20), « le roi des armes » (Stat. *B*, VIII, 51). Cette étroite relation avec Bel lui confère une sorte d'autorité suprême sur tous les dieux de Lagash. La parèdre de Ningirsu était la déesse Bau (Stat. *D*, III, 13, 14; *G*, II, 4 à 6; cylindre *B*, XI, 11, 12), la protectrice de Uru-azagga (Stat. *D*, IV, 1 *passim*). Les inscriptions de Goudéa mentionnent aussi deux fils par excellence du « Seigneur de Girsu », savoir Gal-alim et Dun shagga, dont la généalogie n'est pas mentionnée sur la Stat. *B*. Nous mentionnerons plus tard une liste de sept autres fils du même dieu.

— 7. *Ninâ*, citée ensuite sur la Stat. *B*, était la patronne de Ninâ-ki, c'est-à-dire de la troisième section du domaine de Lagash. Ce nom signifie « maison du poisson »; la forme du caractère est la même que celle employée plus tard pour désigner Ninive. Sur la Stat. *B* (VIII, 53) elle est appelée « la dame des interprétations » (Amiaud). Elle occupe une place importante aussi bien dans les inscriptions d'Entemena (de Sarzec, *Déc.*, pl. VI, n° 4, ll. 6 et 7) que dans celles d'Urbaü (col. I, 9). Elle était une « enfant d'Eridu » (Cylindre *A*, XX, 16), la ville dont Enki (Ea) était roi. Ceci est conforme aux données fournies par d'anciennes inscriptions babyloniennes où elle est appelée « fille d'Ea ». Sa fille aînée était Ninmar (Stat. *B*, IX, 1).

— 8. *Nin-dara*[1], le guerrier royal (Stat. *B*, VIII, 55) ne figure que rarement sur les documents de Goudéa (Urbaü, V, 2). Un temple lui était dédié dans la ville d'Urbaü et Nindara se présente, dans le domaine moral, comme un dieu dont la

1) Jensen lit : *Nin-ši-a* (cfr. *Keil. Bibl.*, vol. III, p. 34).

tâche est de maintenir la paix. Il est nommé deux fois en connexion avec un temple et une fois avec le gouvernement municipal d'Eridu.

— 9. *Ga-tum-dug* était « la mère de Shirpûla » (Stat. *B*, VIII, 56, 57; Cylindre *A*, XX, 17) ou de toute la principauté de Lagash. Dans la section de Lagash son trône était placé sous la protection de la déesse Bau (*Déc.*, pl. XIV, III, 6). Ces faits ne suffisent pas à prouver l'identité des deux déesses Gatumdug et Bau. La mention des deux noms sur une même liste de Stat. *B* semble indiquer, au contraire, qu'à cette époque c'étaient deux divinités distinctes et séparées. Goudéa se considère comme le fils de Gatumdug (Cylindre *A*, XVII, 12, 13); il lui élève et lui dédie une demeure.

— 10. *Bau* « la dame, la fille aînée d'Anna » (Stat. *B*, VIII, 58, 59) était la déesse de Uru-azagga, la seconde section civile de Lagash. Elle tient un rang élevé parmi les divinités locales de Goudéa, tant par son parentage divin que par le prestige dont elle jouit. En sa qualité d'épouse du dieu principal, Ningirsu (Stat. *G*, III, 3 à 6; *D*, II, 13 à III, 2), elle est associée au seigneur le plus considérable de Lagash. L'union de Ningirsu et de Bau, les deux divinités souveraines de Girsu et d'Uru-azagga, peut avoir eu une portée plus grande que ne le comportent les documents publiés de cette période. Les fruits de cette union, sans aucun doute visés par Amiaud[1], sont indiqués tout au long sur le cylindre *B* (XI, 4 à 12) sous cette forme : « dingir Za-za-ru, dingir Im-pa-ud-du, Ur-e-nun-ta-ud-du-a, d. Khe-gir-nun-na, d. Khe-shag-ga, d. Gu-ur-mu, d. Za-ar-mu, sept enfants mâles de la déesse Bau, fils du dieu Ningirsu ». Les noms de six d'entre eux sont précédés du déterminatif désignant « dieu »; on ne s'explique pas pourquoi il n'en est pas de même du septième. Peut-être est-ce simplement une erreur du scribe?

— 11. *Ninni*, *Innanna* ou *Nanâ*, « la dame des batailles »

1) *Records of the past*, nouvelle série, vol. I, p. 59.

(Stat. *B*, VIII, 60, 61) est la divinité qui règne sur la quatrième section civile de Lagash, Gishgalla-ki. Sur une tablette votive elle est appelée « la maîtresse du monde ». Un texte archaïque d'Arad-Sin[1] la désigne comme la fille d'Enzu (Sin). Des temples sont consacrés à son service (cfr. Cylindre *A*, XXVII). Elle était grandement honorée par les *patesis*; l'un d'eux, E-dingir-ra-na-gin[2], se considère comme investi du pouvoir par elle. L'identification entre elle et Anunit ne rentre pas dans notre sujet.

— 12. *Babbar*, Utu ou Shamash, était le nom du dieu du soleil qui occupe une place si prééminente dans l'histoire ultérieure de l'Assyro-Babylonie. Le fait qu'il n'est pas mentionné plus tôt sur la liste de Goudéa semble indiquer qu'il n'occupait encore qu'une position subordonnée dans cette période reculée. La signification de son nom « celui qui brille d'une façon éclatante[3] correspond au caractère qu'il présentera plus tard.

— 13. *Pa-sag* « le conducteur du pays » (Jensen) est mentionné sur Stat. *B* (VIII, 64) immédiatement après Babbar (Utu). Le nom lui-même peut être traduit ainsi : « le principal sceptre ». D'après Brünnow (n° 5609) les mêmes caractères avec un complément phonétique se lisent « Ishum », une autre divinité solaire. L'identité de Pasag et d'Ishum n'est cependant pas prouvée pour l'époque de Goudéa.

— 14. *Gal-alim*, quoique rarement cité dans les documents de Goudéa, n'en est pas moins grandement exalté par ce pâtesi. Celui-ci estime qu'il lui doit la souveraineté et le sceptre royal (Stat. *B*, II, 18, 19). Un temple lui avait été consacré, semble-t-il (Cylindre A, XVIII, 14). Toutefois nous ne sommes pas encore au clair sur ses pouvoirs et ses fonctions particulières. Dun-shagga et lui sont représentés comme fils de Ningirsu.

1) *Proc. Soc. Bibl. Archaeol.*, vol. XIII, p. 158, 159, col. I, 1, 2.
2) *Keil. Bibl.*, vol. III, p. 16; col. II en haut.
3) Jastrow, *Rel. Babyl. Assyr.*, p. 72.

— 15. *Dun-shagga* ne paraît qu'un petit nombre de fois dans les inscriptions de Goudéa. Son nom signifie : « le principal héros ». Sur Stat. *B* il figure en deux endroits immédiatement après Gal-alim (III, 1, 2; VIII, 67). Pour Goudéa il semble être le dispensateur d'un grand pouvoir; sur le cylindre *B* (VII, 10) il est mentionné à ce même propos avec Ningirsu. Comme celui-ci il est un dieu guerrier, mais dans cette période il n'y a pas de raison suffisante pour lui refuser une individualité distincte.

— 16. *Nin-mar*(ki), « la fille aînée de la déesse Ninâ » (Stat. *B*, VIII, 68 à IX, 1) figure presque à la fin de la liste des divinités auxquelles Goudéa rend hommage. D'après l'inscription d'Urbaû (col. V, 8 à 12) il construit pour « la gracieuse dame un temple Ish-gu-tur » (Jensen). Comme son nom est suivi du signe locatif *ki*, il semble qu'elle jouissait d'un pouvoir local. Nous lisons, en effet, dans une des inscriptions de Dungi[1] qu'il construisit à Girsu pour sa dame Ninmar un temple, E-sal-gil-sa.

— 17. *Dumuzi-zuab*, « l'enfant fidèle des eaux profondes » figure dans l'inscription d'Urbaû (col. II, 3) où ledit Urbaû se glorifie d'être un favori de cette déesse. Ce *patesi*, d'autre part, construit pour cette divinité une maison à Girsu et la qualifie de « Seigneur de Kinunir » (VI, 9-12). Cette localité paraît à Hommel[2], d'après une lecture de Ball[3], une forme antique de Borsippa. Il ressort avec évidence d'un passage des *Inscriptions* de Rawlinson (vol. II, 56, 33, 38) que Dumuzizuab était un fils d'Éa. Si l'on met en rapport la signification de son nom avec la nature et la situation d'Éa, on sera confirmé dans cette opinion.

— 18. *Nin-gish-zi-da* est la dernière divinité mentionnée sur la longue liste de Goudéa (Stat. *B*, VIII, IX). Nous n'y trouvons aucune indication sur sa nature ou ses fonctions.

1) Jensen, *Keil. Bibl.*, vol. III, p. 80, 81.
2) *Proc. Soc. Bibl. Archaeol.*, vol. XV, p. 108 et suiv.
3) *Ibidem*, p. 51 et suiv.

Nous constatons cependant que c'est une divinité asssez importante pour Goudéa pour que Stat. *C* (col. I, 1) commence par son nom. De même sur les cylindres *A* et *B* il est célébré par Goudéa et d'après des dédicaces[1] il est honoré d'un temple à Girsu. Ceci semblerait prouver qu'il doit être rangé parmi le grand nombre de divinités déjà rattachées aux temples des divers districts civils du domaine de Lagash.

De renseignements épars dans les documents laissés par Goudéa on peut encore extraire les noms d'autres divinités de cette même époque. Plusieurs de ces noms toutefois ne sont que des lectures provisoires des signes employés.

— 19. *Nannar*, d'après l'analogie de Babbar, la forme ancienne de Shamash, le dieu du soleil, peut être considéré comme un équivalent ou un nom ancien de Sin, le dieu lunaire[2]. Goudéa fait mention de Nannar dans deux passages obscurs du cylindre *A*. Sous la première dynastie d'Ur il occupait une place de premier rang. C'est sous ce nom que Sin fut la divinité patronale de l'ancienne Ur. Urgur se vante d'avoir construit le temple de Nannar (Rawlinson, vol. I, 1, n° 1, 1). Plus loin (n° 4) Nannar est qualifié de puissant taureau d'Anu, fils de Bel, en l'honneur duquel Urgur construisit le temple de Ti-im-la. D'après d'autres documents de cette époque son origine concorde avec celle d'Enzu (Sin).

— 20. *Kadi* est le nom d'une divinité mentionnée une fois sur le cylindre *A* (X, 26), mais nous n'y trouvons aucun renseignement de quelque valeur sur sa nature. On suppose que c'était un dieu de provenance étrangère, probablement élamite, qui aurait été introduit en Babylonie. Le même nom est confirmé, en tant que nom de divinité, par Zimmern dans *Shurputafeln* (VIII, 6, p. 60).

— 21. *Mush* (Ṣiru) se trouve, comme nom de divinité, une fois sur le Cylindre *A* (XXVII, 4) et dans les *Shurputafeln* de Zimmern (VIII, 6).

1) De Sarzec, *Découvertes*, pl. XXXVII, n° 5.
2) Iastrow, *Rel. of. Babyl. and Assyr.*, p. 75.

— 22. *Nin-makh* est nommée sur le Cylindre *B* (XIX, 15) immédiatement après Enlil et, dans les *Shurputafeln* de Zimmern (IV, 42), elle figure sur une liste de divinités entre Éa et Ramman. Le nom correspond à « grande dame » et d'après ses attributs il n'est pas douteux que ce soit la forme plus ancienne d'Ishtar [1].

— 23. *Nin-tu* est mentionnée Cylindre *A* (XVI, 26) et le contexte prouve qu'il avait un prêtre spécialement attaché à son service. Parmi les demeures divines de Lagash, d'après la liste récemment publiée par M. Scheil[2], il y avait un temple qui lui était consacré.

— 24. *Im-mi-khu* se lit plusieurs fois sur les cylindres A et *B* et le contexte semble indiquer qu'il s'agit du nom d'une divinité plutôt que d'une partie du mot désignant un temple, comme dans l'inscription d'Urbau (col. III, 6, 7).

— 25. *Nin-gul* i. e., « la dame destructrice » n'est nommée qu'une fois sur le Cylindre *B* (XXIII, 6). Singashid[3], de la dynastie d'Érech, se qualifie de fils de Ningul. Dans Rawlinson (vol. II, 59, 25) nous voyons que cette déesse était la compagne de Lugal-banda. D'autre part, Singashid, roi d'Érech, construisit et dédia un temple, une demeure, « à Lugal-banda, son dieu, et à Ningul, sa mère » (Rawl., IV, 35, 2).

En sus des vingt-cinq divinités mentionnées ci-dessus (les dix-huit premières d'après l'ordre de la liste de Goudéa sur Stat. *B*) il y avait les sept fils de Nin-gir-su et de Bau, dont les noms ont été cités plus haut sous le n° 10. Il y a pour cette même période d'autres noms de divinités, mais pour plusieurs les signes qui les représentent n'ont pas encore été identifiés ou ne sont pas susceptibles encore d'une lecture assurée. Nous en savons assez cependant pour nous permettre de déterminer un bon nombre de divinités de cette époque et pour reconnaître leurs équivalents dans le pan-

1) Iastrow, *Rel. of. Babyl. and Assyr.*, p. 242.
2) *Recueil des travaux*, vol. XVII, p. 39.
3) Rawlinson, vol. I, 2, n° 8, 1.

théon des systèmes religieux ultérieurs de la Babylonie et de l'Assyrie. Nous avons pu également établir plus exactement la généalogie et les parentés de beaucoup de ces divinités, de manière à mieux fixer leur caractère. Nous sommes ainsi autorisés à signaler les trois grandes divinités Anu, Bel et Éa comme la source et l'origine de tout le panthéon de cette époque, alors même que nous ne pouvons pas encore reconnaître pour quelques divinités leurs relations précises. La détermination de ces relations et les identifications de ces *dii minores* avec ceux d'une époque ultérieure permettront de mieux comprendre les rites et les cérémonies religieuses dont ils sont honorés.

Chicago, 25 août 1900.

IRA MAURICE PRICE,
Professeur de langues et de littératures sémitiques
à l'Université de Chicago.

REMARQUES SUR LE IX[E] MANDALA DU RIG-VÉDA

Mémoire présenté au Congrès International de l'Histoire des Religions.

En faisant hommage au Congrès de mon récent ouvrage intitulé *Le Rig-Véda, texte et traduction. — Neuvième maṇḍala, — le culte védique du Soma*, je voudrais en accompagner la présentation de quelques remarques sur la contribution qu'il peut apporter à certains égards à l'étude de l'évolution religieuse indo-européenne.

I

Rapport chronologique des Mantras védiques et des Brāhmaṇas. — La question qu'on peut poser en ces termes est d'une grande importance et je l'ai traitée partiellement au § 2 des *Notes préliminaires* de mon ouvrage sous le titre de « Développement de la liturgie brāhmanique du Soma d'après les formules védiques correspondantes ». Selon que cette question sera résolue dans un sens ou dans l'autre, la méthode d'interprétation védique variera du tout au tout : si les Mantras, ou les hymnes dont ils sont les éléments, se rapportent à une période religieuse antérieure à celle des Brāhmaṇas et de la liturgie qu'ils supposent, il y a lieu d'admettre de ceux-là à ceux-ci un progrès dont l'étude formera une des branches les plus fécondes et les plus intéressantes de la transition du védisme proprement dit au brāhmanisme ultérieur; si, au contraire, les deux séries de documents doivent être mises sur le même pied eu égard aux idées et aux coutumes qu'ils reflètent, — si leur différence tient plutôt à

des raisons de style et de destination qu'à des écarts dogmatiques fondés sur des écarts chronologiques, — si, en un mot, les uns ne sont que les compléments des autres, le profit à en tirer changera de forme : il ne s'agira plus d'en tirer une histoire, mais un exposé d'ensemble, autrement dit une coordination et les éléments analogues d'une interprétation réciproque.

Cette dernière méthode est celle à laquelle on a eu le plus souvent recours jusqu'ici ; l'autre est, j'ose le dire, la mienne. Je l'ai exposée et je l'ai mise en œuvre dans différents ouvrages qui ont précédé cette traduction, et ici même je l'ai reprise au point particulier que j'ai indiqué plus haut. Je serais heureux que les nouvelles preuves invoquées à son appui fassent l'objet de l'examen des exégètes actuels du Véda. Nous ne cherchons tous que la vérité. Sa mise en lumière est ici d'une importance capitale, et je suis persuadé que, dans l'état actuel de la science et des moyens dont elle dispose, un sérieux effort aurait raison des difficultés de la question et se traduirait prochainement par une solution qui s'imposerait à tous les bons esprits.

II

Dans l'hypothèse au point de vue de laquelle je me suis placé, les auteurs des Brāhmaṇas, très postérieurs à ceux des Mantras, avaient perdu le sens de ceux-ci, malgré tous leurs efforts pour le pénétrer et l'interpréter, et toute leur confiance dans les résultats de cette tâche difficile. De là, entre leurs mains, la déformation fréquente de l'ancien culte et l'introduction non moins fréquente, parmi ses pratiques, de rites nouveaux forgés au gré d'une fausse compréhension des textes sacrés. Pour qui reconnaît la possibilité, on peut dire même la fatalité de ces erreurs, à chaque pas le brāhmanisme est surpris en flagrant délit d'altération du védisme ; le brāhmanisme n'est même que le védisme altéré de la manière et pour les causes qui viennent d'être rappelées.

Au paragraphe 4 de mes *Notes préliminaires* et sous ce titre « Preuves du peu de valeur de la tradition brāhmanique en ce qui regarde le sens des textes du Rig-Véda », j'apporte à la charge des brāhmanes une série d'exemples absolument évidents de ces erreurs d'interprétation auxquels sont sujets les mal informés de tous les temps et qui consistent, selon le type devenu proverbial dès l'antiquité, à prendre le Pirée pour un homme.

J'y fais voir qu'en général l'attribution brāhmanique d'un nom d'auteur aux hymnes du Rig-Véda est le résultat d'une grossière méprise d'après laquelle tel ou tel mot d'un hymne donné a été pris, quoique signifiant tout autre chose, pour la désignation du rédacteur inspiré de cet hymne.

Des fautes si voyantes et commises dans des circonstances qui les rendent si peu excusables autorisent à en supposer d'autres qui frappent moins les yeux et que les antiquités des textes qui s'y sont prêtés facilitaient singulièrement. Aussi n'hésiterai je pas à en tirer des conclusions générales que je formulerai ainsi :

1° Les interprétations erronées des textes védiques dont la tradition brāhmanique pullule ne peuvent s'expliquer que par le caractère très postérieur de celle-ci eu égard à ceux-là ;

2° Par le fait de ces erreurs, la liturgie primitive du védisme a subi des modifications profondes d'où la complexité et la nature si souvent peu pratique des prescriptions des rituels brāhmaniques, mises en parallèle avec l'extrême simplicité du culte védique tel qu'il ressort du texte des hymnes interprétés à l'aide des règles de la critique moderne.

III

La véritable nature du Soma. — Toute l'interprétation brāhmanique du neuvième maṇḍala du Rig-Véda est fondée sur le fait que le Soma consistait en une liqueur enivrante destinée surtout au breuvage des dieux mystiques.

Toute l'interprétation proposée dans cet ouvrage repose

sur l'idée que le soma était avant tout, sous une forme liquide, la nourriture oléagineuse, spiritueuse ou aromatique du feu sacré ou des dieux-flammes.

Celle-là résulte, à mon avis, d'une erreur dans le genre des méprises où sont tombés si souvent les brâhmanes soit en prenant à la lettre les métaphores des textes védiques, soit en se trompant même sur le sens littéral de ces textes, comme ils l'ont fait, par exemple, à propos du nom des auteurs des hymnes.

Celle-ci s'appuie, d'une part, sur ces mêmes textes qui ne cessent de nous représenter les somas comme *brillants* et *brûlants*; et, d'autre part, sur la raison d'être *utile* des libations sacrificatoires qui seraient allées contre leur but s'il ne s'agissait pas de liquides inflammables et propres à alimenter le feu de l'autel, au lieu de l'éteindre.

Les savants impartiaux auront à choisir entre ces deux explications que le présent ouvrage a surtout pour but de leur soumettre.

IV

Conditions d'origine des mythes divins. — Le système sur lequel s'appuie ma traduction implique l'hypothèse du sacrifice utilitaire au feu domestique comme le principe d'où découle toute la religion indo-européenne. C'est faire abstraction, je le reconnais, des indications qui semblent fournies par les cultes des sauvages dans lesquels une école nombreuse est disposée à voir l'indice des conditions initiales de tout développement religieux. Mais il importe de remarquer, et une partie de ma préface a pour objet de le faire, que les partisans de cette théorie négligent le côté logique de la question dont l'importance est pourtant de premier ordre. Par nécessité conditionnelle et intime, toute religion est abstraite, c'est-à-dire repose sur des conceptions dont les données échappent à l'expérience. Or, l'abstraction religieuse n'est et ne saurait être que secondaire; elle procède néces-

sairement et dans tous les cas de notions concrètes d'où la religion est sortie par une voie dont il est facile de retracer les étapes. Je me suis efforcé de les mettre en relief et de montrer qu'il y a là une condition préalable et *sine qua non* de la conception ultérieure du divin et du mystique, lequel en raison de la nature même des choses et des procédés constitutifs de l'esprit humain, ne saurait être le fruit spontané et direct de l'intelligence et de la raison.

C'est dire que toute étude méthodique et rationnelle de l'origine des religions a pour base la détermination du concret dont l'abstrait est sorti. Dans le domaine indo-européen, le moyen de dégager en pareille matière le concret de l'abstrait est tout indiqué, et c'est l'étymologie qui le fournit. Dites-moi ce que désignait primitivement le mot *Dieu* et je vous dirai ce qu'était à son stage originel et matériel la religion de nos lointains ancêtres.

Le même procédé est à employer pour restituer ce qu'on peut appeler la préface positive du mysticisme des peuples sauvages. La désignation, — le nom, — de tout ce qui se rapporte à ce qu'on appelle l'animisme, qu'il s'agisse de totems, de fétiches, ou d'objet quelconque des croyances irrationnelles, comporte en soi l'indication des causes qui ont présidé aux développements des formes de ce culte : l'on en aura ainsi le mot, soit qu'il faille y voir une éclosion autochthone due aux conditions particulières de la mentalité des sauvages, soit et plutôt qu'il convienne de faire une large part à des emprunts aux superstitions de l'ancien monde civilisé ainsi qu'aux idées répandues à la suite de la découverte des terres nouvelles par les conquérants, les voyageurs et les missionnaires de l'Europe moderne.

Dans tous les cas, j'oserai indiquer au Congrès comme programme relatif à l'une des parties les plus importantes du domaine scientifique qui l'intéresse, l'étude logique et étymologique des termes qui chez les sauvages s'appliquent à l'abstrait mythique ou religieux, — animal fantastique, fétiche quelconque, âme des choses, divinité proprement

dite, sans oublier d'y joindre le sorcier ou le prêtre qui sert d'intermédiaire entre l'homme et le Dieu.

Loin qu'il y ait là matière à « fausses ou vagues généralités », j'y vois plutôt l'objet de constatations précises et seules propres à substituer sur ce terrain, le raisonné et le documenté aux conceptions arbitraires ou superficielles.

P. Regnaud.

BOUDDHISME ET POSITIVISME

Mémoire présenté au Congrès International de l'Histoire des Religions, le lundi, 3 septembre 1901.

Le bouddhisme compte en Occident des admirateurs, des fervents, et jusqu'à des adeptes. Peu de doctrines religieuses ont joui d'une plus grande faveur et éveillé plus d'actives curiosités. Il n'en est guère pourtant de moins connue. La faute n'en est pas au bouddhisme seul : sans doute, la pure tradition s'en est perdue sur beaucoup de points, et qui l'a étudié, non sans peine, dans telle civilisation jaune où il n'est que placage, ne connaît sous ce nom qu'un ascétisme formaliste, servant de support à une vulgaire dévotion, qui tourne parfois à l'anthropolâtrie grotesque ; sans doute, là même où cette tradition passe pour s'être exactement maintenue, celui qui cherche à la définir se voit incessamment rebuté par la complexité au moins apparente des théories, par le verbiage puéril et redondant qui les enveloppe, par l'effrayante aridité d'une littérature sacrée d'où ne se dégagent que bien rarement l'attendrissement et l'onction, inséparables, semblerait-il, d'une prédication de pitié universelle. Mais le pire malheur peut-être du bouddhisme, — et dont il n'est point responsable, — c'est d'avoir formulé quelques conclusions assez simplistes, accessibles à la bonne moyenne des intelligences, en tout cas familières chacune à telle ou telle de nos religions ou de nos philosophies, et d'y être arrivé par des chemins qui n'appartiennent qu'à lui, des chemins détournés et vagues, dont ses itinéraires, hérissés de chevaux de frise, gardent jalousement le secret. Comme

l'exposition était longue, difficile à suivre, encombrée et encombrante, on a couru d'emblée aux conclusions, par où est apparue l'analogie évidente du bouddhisme avec le stoïcisme, ou le christianisme, ou le darwinisme, ou tout autre *isme* avec lequel on s'avisera de le comparer. C'était le contraire qu'il fallait faire, si l'originalité d'un système consiste en ce qui le différencie de tous les autres, proposition peu contestable; c'était le contraire, surtout, s'il est vrai que ce qui importe en philosophie, ce n'est pas ce que nous pensons, mais comment nous sommes arrivés à le penser. Ce que la connaissance du bouddhisme gagnerait en intérêt et en clarté à l'emploi de cette méthode vraiment objective, je voudrais essayer de le montrer rapidement par application à l'un des points soi-disant essentiels de son enseignement : le positivisme qu'il affiche si prétentieusement en tête de son programme, pour le démentir avec tant d'aisance à la fin[1].

*
* *

Parmi les identifications superficielles ou de fantaisie auxquelles le bouddhisme a dû chez nous bon gré mal gré se plier, celle-ci, que je sache, n'a pas été souvent proposée, et peut-être ne laissera-t-elle pas de surprendre, tant elle a les allures d'un paradoxe, sinon d'une gageure. Quel rapport, en effet, entre les spéculations mystiques sur la mort et les renaissances, et les sèches éliminations qui s'évoquent au seul souvenir du nom d'Auguste Comte? Elle n'est pourtant pas plus paradoxale qu'une autre, — mais non pas moins,

1) On n'a admis dans la documentation de cette esquisse philosophique que les textes strictement canoniques de l'Église bouddhiste du Sud, sévère gardienne de la pureté primitive. Elle a donc toutes les chances de refléter, sinon la pensée du Bouddha lui-même, qu'il nous est naturellement impossible d'atteindre, tout au moins le mouvement d'idées qui, entre le v[e] et le III[e] siècle avant notre ère, s'est associé dans l'Inde à son nom et à sa légende; et c'est là tout ce qui nous importe. De plus, comme il n'y intervient qu'un canon unitaire, on ne saurait attribuer à de simples divergences de sectes les contradictions qui y seront relevées.

nous nous en convaincrons. — Oui, le bouddhisme est, si l'on veut, un positivisme : l'un a « ses indéterminés » (*avyākṛtāni*), comme l'autre a son « inconnaissable » ou, si on le préfère, ses « hypothèses invérifiables » ; et, tenant compte de la différence radicale de langage des deux philosophies, les données qu'elles s'accordent à écarter du domaine de la connaissance se recouvrent et coïncident rigoureusement. C'est l'origine ou l'éternité de la matière, l'infini et le fini, l'existence d'un principe directeur spirituel et immortel, âme de l'homme et de l'univers ; ce sont, en un mot, tous les grands problèmes métaphysiques, dont l'Inde a connu, bien avant l'apparition du Bouddha, la douloureuse attirance, et dont la solution resplendit par éclairs à travers la prose nébuleuse et tourmentée de ses Upanishads. Le bouddhisme n'hésite pas à les proscrire : il débute par là ; il les ignore, veut les ignorer, leur tourne le dos ; et avec quel dédain ! On en jugera par le dialogue du maître et d'un disciple dont la confiance s'est un instant ébranlée, mais qui rentrera dans le devoir, un nommé Māluṅkyāputta[1].

« Si le Bienheureux daigne m'expliquer, — soit que le monde est éternel, ou qu'il n'est pas éternel, — soit que le monde est fini, ou qu'il est infini, — soit que l'âme et le corps sont identiques, ou que l'âme est une substance et le corps une autre, — soit que l'homme qui s'est sanctifié existe après sa mort, ou qu'il n'existe pas après sa mort, ou que tout à la fois il existe et n'existe pas après sa mort, ou qu'il n'est vrai ni qu'il existe ni qu'il n'existe pas après sa mort[2], — alors je mènerai la vie religieuse sous la direction du Bienheureux. Mais, s'il se refuse à m'enseigner tout cela,

1) *Majjhima-Nikāya*, sutta 63, in H. C. Warren, *Buddhism in Translations* (Harvard University, 1896), p. 117. — Je traduis littéralement d'après cette source, me bornant à atténuer les intolérables redites.

2) Et toutes ces propositions filandreuses, contradictoires et antinomiques ont déjà été répétées à satiété, dans le même ordre et les mêmes termes, depuis le commencement du chapitre, et le seront ainsi jusqu'à la fin ! Tel est l'art de la composition bouddhique.

je suis déterminé à l'abandonner et à reprendre la vie laïque.

« Si le Bienheureux sait que le monde est éternel, qu'Il me déclare donc que le monde est éternel. S'Il sait que le monde n'est pas éternel, qu'Il me déclare donc que le monde n'est pas éternel. S'Il ne sait de science certaine, ni que le monde est éternel, ni que le monde n'est pas éternel, qu'Il ait donc la franchise et la loyauté de me déclarer qu'Il ne le sait point et que son intuition ne perce point jusque-là... »

. . . .

— « Māluṅkyāputta, dites-moi, vous ai-je jamais engagé à mener en ma compagnie la vie religieuse en vous promettant de vous éclaircir de toutes ces choses? »

— « Non, j'en conviens, Révérend Maître. »

— « Et, lorsque vous êtes venu à moi pour embrasser la vie religieuse, m'avez-vous posé comme condition essentielle que je m'engagerais à vous éclaircir de tout cela? »

— « Non, j'en conviens, Révérend Maître. »

— « ...Eh bien donc, s'il en est ainsi, qu'avez-vous à vous plaindre et à m'entretenir de pareilles vanités?

« O Māluṅkyāputta, quiconque dirait ne pas vouloir mener la vie religieuse à moins que le Bienheureux ne l'eût éclairci de l'un quelconque de ces points, il mourrait bien avant que le Bienheureux l'en eût éclairci.

« Et ce serait, ô Māluṅkyāputta, comme si un homme avait été blessé d'une flèche toute dégouttante de venin, et que ses compagnons, ses amis et ses parents s'empressassent à lui amener un médecin et un chirurgien; — mais que lui, il déclarât ne pas vouloir qu'on touchât à sa blessure, avant qu'il ne sût si celui qui l'avait blessé était un brâhmane, un prince, un paysan ou un artisan; — ou avant de savoir le nom de celui qui l'avait blessé, et le nom de son clan; — ou avant de savoir s'il était grand, ou petit, ou de taille moyenne; — ou avant de savoir s'il était de teint noir, ou jaune, ou basané; — ou avant de savoir de quel bois était l'arc, ou de quelle matière la corde de l'arc, ou si les plumes qui garnis-

saient la flèche étaient des plumes de vautour, de héron, de paon ou de faucon... »

Et les comparaisons dédaigneuses continuent, s'accumulent et se renforcent, toutes impliquant que le disciple a arrêté sa vue sur des objets indignes, ou du moins oiseux, qu'on ne lui répondra non plus qu'au fou qui, enveloppé par un incendie, s'amuserait à spéculer sur la nature du feu[1], et que le Bouddha enfin ne s'attarde point à enseigner pareilles choses, parce que... *unum est necessarium.*

« Qu'est-ce donc, ô Māluṅkyāputta, que je suis venu expliquer? J'ai expliqué la misère et l'origine de la misère, et annoncé la cessation de la misère, et enseigné le chemin qui mène à la cessation de la misère. Et pourquoi ai-je enseigné tout cela? Parce que cette doctrine est utile, qu'elle touche au fondement de la religion, qu'elle amène à sa suite la répugnance universelle, l'absence de désir, le repos, la sérénité, la connaissance, la sagesse suprême et le nirvāṇa. C'est pourquoi je l'ai enseignée. »

*
* *

Voilà le grand mot proféré, le drapeau noir du bouddhisme déployé, et en même temps, de par sa mystique vertu, nous voilà d'un seul coup transportés bien loin du positivisme. Mais en réalité nous en étions déjà, et depuis fort longtemps, sé-

1) C'est par un tout autre motif, — puisqu'il n'est point pessimiste, — mais c'est, somme toute, exactement dans le même esprit que Nietzsche écrit (*Humain, trop Humain*, trad. Desrousseaux, I, p. 27) : « Il est vrai qu'il pourrait y avoir un monde métaphysique; la possibilité absolue s'en peut à peine contester... Mais [de cette possibilité] on n'en peut rien tirer, bien loin qu'on puisse faire dépendre le bonheur, le salut et la vie, des fils d'araignée d'une pareille possibilité. Car on ne pourrait enfin rien énoncer du monde métaphysique, sinon qu'il est différent de nous, différence qui nous est inaccessible, incompréhensible; ce serait une chose à attributs négatifs. L'existence d'un pareil monde fût-elle des mieux prouvées, il serait encore établi que sa connaissance est de toutes les connaissances la plus indifférente; oui, plus indifférente encore que ne doit l'être au navigateur dans la tempête la connaissance de l'analyse chimique de l'eau. »

parés par un abîme de spéculation pure, et le lecteur n'a pas attendu mon commentaire pour s'en apercevoir. Tant se vérifie, toujours et partout, cette constatation irréfragable, que le bouddhisme n'a de commun avec les divers systèmes auxquels on serait tenté de le ramener, que ses conclusions superficielles et apparentes.

Envisageons en effet la situation respective du maître omniscient et du disciple en velléité d'hérésie. Celui-ci demande que le Bouddha le satisfasse sur les problèmes irrésolus ou lui fasse l'aveu de son ignorance. Dans ce dernier cas, que ferait le questionneur indiscret? renoncerait-il à la vie religieuse? ou se tiendrait-il pour satisfait d'avoir touché le tréfond de la science de son maître, et n'en demanderait-il pas davantage? S'il en était ainsi, ce serait lui le véritable positiviste, tournant résolument le dos à l'inconnaissable. Il est difficile de croire qu'il en soit venu à ce degré de détachement de la métaphysique; et pourtant l'on ne peut s'empêcher de remarquer que, dans ce prolixe et minutieux développement où toutes les alternatives sont prévues et ressassées, le disciple semble réserver sa décision, ne déclare pas expressément qu'il se retirera si le maître répond : « Que sais-je? » Mais le maître n'a pas même cette suprême ressource : il est le Bouddha; il ne serait pas le Bouddha, s'il ignorait quelque chose, lui qui — nous le verrons à l'instant — passe en savoir toutes les divinités. Et ce renfermé, qui en dit si long pour affirmer qu'il ne dira rien, l'appellerons-nous un sceptique raffiné qui doute de sa propre ignorance, ou un dogmatique convaincu qui fait mystère de ses dogmes? Ni l'un ni l'autre, sans doute; mais un médecin sûr de son art, qui ne veut pas perdre son temps en vains propos devant le lit d'agonie de son malade; tout ce que l'on voudra, enfin, excepté un stoïque positiviste, écartant du geste le problème qu'il a conscience de ne jamais pouvoir résoudre.

Car, chez celui-ci, l'élimination de l'inconnaissable est une méthode scientifique et peut être un superbe effort de résignation : il n'est pas impossible, il doit arriver parfois

qu'elle s'allie à un désir intime et profond de le pénétrer, qu'alors elle tiendrait en respect. Pour le bouddhiste, ces choses-là, connaissables ou non, ne valent pas qu'on s'en occupe, puisqu'elles sont sans intérêt pour le salut et la délivrance finale; la renonciation à la métaphysique n'est pas une règle imposée à l'intelligence par la limitation de la nature humaine, mais tout au plus affaire d'hygiène morale bien entendue, sagesse pratique qui redoute le temps perdu.

En veut-on une preuve de plus? On verra, jusque dans l'enseignement exotérique du Bouddha, une certaine méthode de dialectique, partout identique à elle-même, tantôt choyée, tantôt honnie, suivant qu'elle s'accommode ou non aux fins de sa doctrine.

« Jadis [1], au temps où Brahmadatta régnait à Bénarès, le Bôdhisattva naquit dans la famille d'un brâhmane de ce royaume. A l'âge requis, il quitta le monde et se mit à vivre dans la retraite, au milieu du Himâlaya; puis il redescendit dans la vallée du Gange, où il habita une hutte de feuillage, non loin d'un bourg important. Or un certain ascète errant, qui n'avait encore trouvé dans toute l'Inde personne pour lui tenir tête dans la dispute, passa par ce bourg et s'enquit s'il y trouverait quelqu'un à qui parler, et, informé de la présence du Bôdhisattva, il se rendit à sa demeure, entouré d'un grand concours de peuple, le salua et s'assit devant lui. « Voulez-vous, lui dit le Bôdhisattva, goûter de cette eau du Gange, parfumée des senteurs de la forêt? — Qu'est-ce que le Gange? répondit l'ascète, parlant avec volubilité dans sa fièvre d'argumenter. Le sable, est-ce le Gange? L'eau, est-ce le Gange? Cette rive-ci, est-ce le Gange? L'autre rive, est-ce le Gange? — Mon révérend, interrompit le Bôdhisattva, si vous supprimez le sable, et l'eau, et cette rive, et cette autre rive, comment y aurait-il un Gange? » L'ascète fut quinaud; il se leva et quitta la place. Et, après son

1) Jâtaka 244 = Warren, *op. cit.*, p. 153. Ici du moins le récit se départ de la diffusion habituelle, et l'on y peut même louer une certaine vivacité.

départ, son vainqueur — victoire peu chèrement achetée — ne manque pas de faire aux assistants une homélie sur sa sottise, son aveuglement et son infatuation.

Qu'a-t-il donc fait, ce pauvre ascète? Rien que d'assez banal, en vérité; rien, en tout cas, que le Bouddha ne s'arroge le droit de faire constamment, et avec la prolixité la plus complaisante, à tout coup qu'il s'agit pour lui d'asseoir sa doctrine fondamentale. « Tes cheveux, dit-il à l'adepte, sont-ils ton moi? — Non. — Et tes sourcils? — Non », etc. Suit une interminable énumération de tous les organes du corps humain, recensés du haut en bas... « Tous ces organes, dont aucun à part n'est ton moi, peuvent-ils, réunis ensemble et totalisés, constituer ton moi? — Non. — La forme est-elle ton moi? — Non. — Et la sensation? — Non. » Suit une énumération également fastidieuse de ce que la psychologie écossaise appelle les facultés de l'âme humaine. « Toutes ces facultés, dont aucune à part n'est ton moi, » etc., comme plus haut. « Donc tu n'as point de moi. » En quoi l'ascète mérite-t-il d'être repris et humilié, qui n'argumente pas avec moins de correction ni d'élégance?

Ah! voici : l'ascète n'argumente point à faux, sans doute, mais hors de propos. Cela est oiseux, encore une fois : il importe infiniment à l'homme, pour son salut, d'être convaincu qu'il n'a point de moi ; il lui est tout à fait indifférent, dans cette vue, de savoir s'il y a ou s'il n'y a pas un Gange. L'utilité pratique au regard de la grande et définitive libération, telle est la vraie et l'unique mesure de la légitimité de nos raisonnements, de nos recherches et de nos connaissances.

*
* *

C'est à cette banqueroute intellectuelle qu'aboutit la doctrine qui avait débuté par proclamer la souveraineté de la science : tous nos maux, disait-elle, procèdent de la seule ignorance ; savoir, c'est se libérer ; savoir, c'est être heureux ; et, parce qu'elle a fait de la science, non le pur et austère aliment de l'esprit avide de vérité, — de toute vérité, même

apparemment inutile ou nuisible! — mais la panacée du cœur souffrant du mal de vivre, la science méconnue s'est vengée en se dérobant et ne lui laissant d'elle qu'un vain fantôme. Ixion, lui aussi, s'était cru aimé de la reine des dieux et n'avait étreint que la nuée.

On ne fait point à la science sa part. On ne dit pas, délibérément et d'emblée : « J'apprendrai ceci, parce que ceci est utile; je veux ignorer cela, parce que cela ne sert à rien ». La science est une : ce n'est jamais impunément qu'on la mutile.

Ce n'est pas impunément non plus qu'on s'en exagère la vertu, qu'on la croit capable de rendre les hommes meilleurs ou plus heureux. Science et bonheur sont, sinon deux termes incompatibles, du moins deux quantités d'ordre différent et parfaitement insuperposables. Qui croit ainsi l'exalter la rabaisse encore, car il n'en comprend pas la vraie grandeur.

Et c'est le châtiment d'une doctrine qui recherche la vérité, non pour elle-même, mais pour s'en faire un instrument de règne ou une voie de salut, — soit d'échouer misérablement dans cette partie au moins de son programme, — soit de mentir à ses prémisses, en finissant par implorer humblement le secours de ces métaphysiques surannées qu'elle avait écartées et prétendu remplacer.

Le bouddhisme n'y a pas failli. Il n'y pouvait faillir. Il lui fallait tôt ou tard, ou périr, ou satisfaire de son mieux les nobles curiosités de l'au-delà qu'avait suscitées, sous sa forme dernière et la plus parfaite, la sagesse absconse des écoles brâhmaniques. Après donc avoir proscrit de très haut les problèmes ardus où elle se complaisait, le voici qui y revient de lui-même, par un chemin à peine détourné, et, à vrai dire, n'ergote plus que sur ce que nous appellerions en jargon parlementaire « la position de la question ».

Il advint un jour[1] qu'un prêtre de la sacrée congrégation se posa cette question : « Où est-ce donc qu'il y a cessation

1) *Dîgha-Nikâya*, XI, 67 (*Kevaddha-Sutta*) = Warren, *op. cit.*, p. 308.

complète des quatre éléments qui nous sont perceptibles, terre, eau, feu et vent? ». Il est presque superflu de faire observer que la formule revient à celles de la continuité, de l'éternité et de l'infinité de la matière, qui ont été sans réserve éliminées du domaine de la spéculation bouddhique. Ce prêtre aventureux n'en est pas moins suivi avec sympathie, dans les pérégrinations étranges et lointaines qu'il entreprend à travers l'immensité des mondes célestes, à la recherche d'une solution de ses doutes. Il la demande successivement, — et toujours, cela va sans dire, dans les mêmes termes infatigablement répétés, — à tous les dieux, à toutes les classes de dieux, jusqu'à ceux de la Cour de Brahma, qui le renvoient à Brahma lui-même, non sans lui avouer, au surplus, qu'ils ne savent où est Brahma ni de quoi il est présentement occupé. Lorsque enfin il l'a trouvé et lui a posé sa question, Brahma lui répond : « Je suis Brahma, le Grand Brahma, l'Être Suprême, l'Insurpassé, Celui qui voit tout, le Directeur, le Seigneur de l'Univers, le Fabricateur, le Créateur, le Chef, le Vainqueur, le Régulateur, le Père de tous les êtres qui ont été et qui seront [1]. »

« Je ne vous demande pas, mon ami, si vous êtes Brahma, le Grand Brahma », etc., objecte le tenace religieux, et il revient à sa question. « O prêtre, répond cette fois le dieu, les dieux qui composent ma cour sont convaincus que Brahma sait toutes choses, voit toutes choses, a pénétré toutes choses : c'est pourquoi je ne t'ai point répondu en leur présence. Mais je ne sais pas du tout, ô prêtre, en quel lieu il y a cessation complète des quatre éléments perceptibles, terre, eau, feu et vent. Tu as forfait et péché, ô prêtre, en quittant le Bienheureux et cherchant ailleurs la solution de ta question. Retourne-t'en auprès de Lui, pose-Lui ta ques-

1) Ici la naïveté recherchée de la composition tourne au coq-à-l'âne, et la réponse du questionneur, avec son sérieux burlesque, ne serait pas déplacée dans une comédie. Tout cela, en effet, ne va pas sans quelque malice : il s'agit de mettre en relief l'égoïstique ignorance des dieux du brâhmanisme que confondra le savoir universel du Bouddha.

tion, et, comme le Bienheureux te répondra, ainsi crois! »

Voilà donc la science brâhmanique mise à quia, et son dieu lui-même en fait paisiblement l'aveu. Mais le Bienheureux, à son tour, que va-t-il répondre? Se récusera-t-il, ainsi qu'il l'a fait tout-à-l'heure, non sur ce qu'il est incompétent, mais sur ce que la question n'a pas de raison d'être? Point du tout : il l'accepte, il est en mesure de la résoudre, il la résoudra; il se borne à faire observer qu'elle était mal posée, et il la rétablit. Il fallait demander (en vers) : « Où est-ce que l'eau, où est-ce que la terre, — et le feu, et le vent ne trouvent plus aucune assise? — Où est-ce que long, où est-ce que court, — et fin et gros, et bien et mal, — et où est-ce que nom et forme cessent — et s'abîment dans la nihilité absolue? ».

Réponse : « Dans la conscience invisible et infinie ».

En vérité, était-ce bien la peine de fermer si bruyamment la porte à la métaphysique, pour la lui rouvrir ensuite si large? En la proscrivant, par une réaction probablement haineuse contre les abstractions de quintessence de la philosophie orthodoxe, le bouddhisme s'était cru éminemment logique et pratique. On voit, tout au contraire, combien, en lui faisant de prime abord sa place, il se serait épargné d'incohérences, de témérités et de faux départs.

*
* *

En somme, le bouddhisme est incontestablement une tentative de « table rase » positiviste contre la spéculation métaphysique des écoles brâhmaniques qu'il a combattues. Mais, ni dans son principe, ni dans sa méthode, ni à plus forte raison dans son ultime aboutissant, cette construction artificielle ne ressemble à aucun des systèmes plus ou moins nuancés de positivisme qu'a édifiés l'Occident grec, latin ou moderne.

V. Henry.

Sceaux (Seine), 5 janvier 1904.

SUR LES SĀLAGRĀMAS

PIERRES SACRÉES DES ABORIGÈNES DE L'INDE DEVENUES EMBLÈMES DU DIEU VISHNOU

Mémoire présenté au Congrès International d'Histoire des Religions
le 7 septembre 1900.

Le sujet sur lequel j'aurai l'honneur d'entretenir l'assemblée, a trait au Sālagrāma, c'est-à-dire à l'espèce de pierres qui ont été adorées anciennement par les Aborigènes de l'Inde comme les symboles de l'énergie féminine et qui, dans les temps plus récents, sont devenues l'emblème du dieu Vishṇou représentant alors le même principe.

Le curieux extérieur du Sālagrāma avec son trou percé (*chidra* ou *dvāra*), sa conformation spiroïde (*cakra*), ses différentes couleurs (*varṇa*) et ses autres marques caractéristiques donnent libre carrière à l'étonnement et à la surprise du spectateur superstitieux d'esprit indiscipliné, et comme la pierre possède une force magnétique considérable, il n'est pas surprenant que des propriétés divines ou surnaturelles lui aient été attribuées et qu'elle soit regardée comme une manifestation de la divinité. Ces particularités ont sans doute frappé les habitants de l'Inde longtemps avant que les Ariens l'eussent envahie et ensuite, à une époque plus avancée, elles ont attiré aussi l'attention de la race conquérante. Les Aborigènes de l'Inde regardaient le Sālagrāma comme représentant leur divinité suprême, l'énergie féminine, la Prakṛiti, qui est introduite par Kapila dans son système philosophique, nommé le *Sāṅkhya*, une assertion, que je crois avoir prouvée dans mon œuvre sur les Aborigènes de l'Inde. Il existe actuellement encore des traces de ce culte, car plusieurs sortes

de Sâlagrâma sont dédiées au principe de la Śakti, quand elle représente les déesses Bhavânî et Kuṇḍalinî. Il est même admis que la grande déesse Mahâdevî demeure dans le Sâlagrâma.

Le dieu arien Vishṇou est vénéré sous la forme d'images (*vigraha*), mais les pieux Vaishṇavas préfèrent l'adorer sous la forme de la pierre de Sâlagrâma, quoiqu'il soit représenté quelquefois aussi par des bijoux, des peintures, ou par des monceaux de grain. L'adoration des idoles est toujours difficile et demande une grande attention; parce que la moindre erreur ou la plus légère omission exposera l'adorateur à la colère de la divinité offensée, qui par exemple sous la forme de Narasimha se fâchera et se vengera facilement de l'imprudent adorateur.

Il est très difficile d'affirmer quand et de quelle manière le Sâlagrâma est devenu l'emblème de Vishṇou, vu les changements que Vishṇou a subis dans l'estime de la population arienne de l'Inde. Depuis le moment où il s'offrit aux sentiments religieux des Ariens comme un Âditya védique, plusieurs fluctuations considérables du dogme religieux ont eu lieu. Sans doute Vishṇou représentait dans la trinité indienne la Trimûrti, le principe conservateur, et la conservation doit être regardée comme une des principales qualités du principe féminin. Néanmoins il y a un grand abîme entre l'admission de ce principe et l'identification de Vishṇou avec l'énergie féminine que les Smârta Brahmânes révèrent en lui. Il n'est pas nécessaire d'insister sur les légendes dans lesquelles Vishṇou figure sous l'aspect de la belle Mohinî.

En conséquence du caractère sacré du texte, la plus grande importance doit être attribuée à un mantra du Ṛigvéda (X, 184,1), qui est répété à la fin du rituel nuptial, commençant par les mots : « Vishṇou formera l'utérus ». Il faut noter aussi le mantrapraśna du Kṛishṇa Yajurvéda, c'est-à-dire le 5e vers du XIIIe chapitre de l'Âpastâmbasûtra. Vishṇou y est mentionné avec l'organe féminin. Ce mantra remonte à une époque bien lointaine et en conséquence est très impor-

tant, parce qu'il préparait l'esprit aux modifications plus radicales de la conception de Vishṇou. La teneur particulière du texte védique n'implique pas nécessairement que Vishṇou y soit regardé comme celui qui façonna la *Yoni*, parce que le mot sanskrit *Kalpayatu* peut exprimer aussi une autre notion.

Dans le Rudrahṛdayopaniṣad cependant Vishṇou est identifié avec l'Umā, l'épouse de Śiva, qui est ailleurs expliquée comme l'organe féminin. Le mantra est répété et adressé la nuit de la cérémonie nuptiale aux fiancés, quand ils sont assis sur le lit nuptial. Mentionnons seulement que dans le Vedikaliṅga la base immédiatement sous le liṅga est assignée à Vishṇou et que Brahma réside au-dessous de Vishṇou.

Cependant quelle que soit la période dans laquelle l'adoption du Sālagrāma comme emblème de Vishṇou a eu lieu, il est certain qu'il fut adopté à une date plus récente que le liṅga, qui probablement était déjà connu des anciens Ariens de l'Inde comme une représentation divine. Le culte du liṅga est répandu sur le monde entier, tandis que le Sālagrāma doit être originairement confiné dans l'Inde, même quand il est trouvé hors de l'Inde, parce que la pierre de Sālagrāma est un produit particulier à l'Inde. Comme le culte de Śiva n'était pas toujours lié avec le liṅga, ainsi la représentation de Vishṇou par le Sālagrāma doit être attribuée à une période plus moderne. Je crois que l'adoption de la pierre de Sālagrāma par les Vaishṇavas a été faite pour marquer leur opposition contre le culte du liṅga et si cette hypothèse est réelle, l'emblème des Vaishṇavas a dû être adopté plus récemment que le liṅga ne fut adopté par les Śaivas.

La pierre du Sālagrāma est dans ses formes (*mūrti*) différentes dédiée à des divinités diverses et ces formes portent différents noms. Ces différentes formations sont considérées comme les représentations de diverses divinités, mais les Ariens regardent le Sālagrāma principalement comme l'emblème de Vishṇou, qui est en effet la seule divinité hindoue actuellement invoquée sous sa forme et qui soit censée y demeurer.

Les Bairāgis, ou moines ambulants, font des différentes espèces du Sālagrāma l'objet de leur occupation particulière ; en conséquence ils sont regardés comme des autorités en cette matière. Excepté une minorité insignifiante toutes ces formations sont dédiées à Vishṇou, et en plusieurs cas plus qu'une variété est attribuée à la même divinité. Ainsi il existe 16 variétés du Sālagrāma consacrées à Krishṇa, 13 à Nṛisiṁha, 12 à Rāma, 9 à Nārāyaṇa, 6 à Gopāla, 4 respectivement à Kūrma, Varāha et Sudarśana, 3 à Balarāma, 2 à Vāmana, Paraśurāma, Damodara et Vāsudeva. Six et parfois plus d'espèces sont attribuées à Śiva, 5 à Brahma, 2 en même temps à Śiva et Vishnou, et une à la Trimūrti, Nara, Śésha, Sūrya, Guha, Kārtavīryārjuna, Dattātréya, Dharmarāja, Gaṇeśa, Lakshmī, Kuṇḍalinī et aux cinq divinités domestiques, les *Pañcāyatana mūrtayaḥ*, Āditya, Ambikā, Vishṇou, Gaṇeśa et Maheśvara. Kuṇḍalinī ou Śakti est la même que Bhavānī, à laquelle sont attribuées deux variétés du Sālagrāma nommées Śrīvidyā et Mahākalī[1].

Le Sālagrāma est trouvé au Népal dans le cours supérieur de la Gaṇḍakī, tributaire septentrional du Gange, qui porte aussi le nom de rivière du Sālagrāma. La région de la rivière où sont trouvées les pierres les plus précieuses et les plus efficaces est nommée *Cakranadī* et est située 12 yojanas au nord de la Gaṇḍakī inférieure. Tout le voisinage est estimé et est célèbre pour sa sainteté, en sorte qu'une visite au Sālagrāmatīrtha est grosse d'honneurs. Cependant le puissant roi Bharata était désappointé parce qu'il n'avait pas obtenu la félicité désirée pendant son séjour dans cette place. La Gaṇḍakī était connue des anciens sous le nom de Kondochates. Des légendes variées sont racontées sur la Gaṇḍakī qui apparaît sous les multiples formes d'une déesse, d'une Apsaras dans le ciel de Krishṇa, ou de Vishṇou, comme femme d'un Asura, comme rivière, comme identique avec Tulasī ou Vrindā. Le Śrīdevībhāgavata contient ces légendes dans des places différentes.

1) Voyez : *Original inhabitants* (London, Constable et Cᵉ, 1893), pp. 348-350.

La dérivation du mot Sālagrāma ou Śālagrāma est incertaine. Quelques-uns le font venir de l'arbre *Sāl* ou *Śāl* (Shorea robusta *ou* Valeria robusta) et prétendent qu'il signifie une collection (*grāma*) des arbres, qui croissent en abondance dans le voisinage du Sālagrāmatirtha. D'autres disent qu'il signifie *Sāragrāva*, la pierre meilleure. Selon une autre dérivation *Sāla* ou Sāra est composé de deux mots *sa* (avec) et *ala* ou *ara* (rayon de roue ou spirale) qui sont identiques parce qu'il n'y a pas en sanskrit une différence entre *r* et *l* : Sāragrāma ou Sālagrāma en conséquence signifierait alors : une collection de spirales. D'autres auteurs le rapportent à l'abeille Vajrakīṭa, qui selon une légende a fait le trou et le nomment Sāligrāma de *ali* abeille, possédant un grand nombre de trous.

L'existence des différents spécimens du Sālagrāma s'explique facilement, quand on sait que la pierre est une concrétion beaucoup usée par l'eau contenant des Ammonites et d'autres coquilles. Elle est représentée par trois différentes formations, par un caillou non brisé, ou par un caillou brisé de manière que le fossile peut être vu à l'extérieur, ou elle est seulement un fragment extérieur de caillou, qui montre dans son intérieur l'impression de la surface de la coquille qu'elle environnait auparavant.

En conséquence de cette différence fondamentale il existe, comme je l'ai déjà dit, un grand nombre de variétés, qui sont arrangées en diverses classes selon la couleur (*varṇa*), la spirale (*cakra*), le trou (*bila* ou *chidra*), la forme (*mūrti*), la grandeur (*sthūlasūkshmavibheda*), la circonférence (*parimāṇa*), et la mesure (*pramāṇa*), la base (*āsana*), la ligne (*mudrā*), différentes portions (*avayava*), etc. du Sālagrāma. Une autre division est faite d'après leur habitat ou la place de leur origine, soit qu'ils appartiennent à l'eau ou à la terre (*jalaja* ou *sthalaja*), et leurs qualités changent avec cette différence.

Les principales marques sont les spirales, trous, couleurs et formes. Les volutes sont d'une importance extrême ; elles sont divisées en cellules (*maṭha*) et filaments (*keśara*). Les derniers possèdent un mérite supérieur, qui est attribué à

22

l'eau à l'intérieur de la pierre où demeure le fabuleux insecte *Vajrakita*, à qui est attribuée la production des trous[1]. Il y a une variété considérable de spirales qui ont la vertu de produire des effets variés sur la fortune de ceux qui adorent les pierres marquées de cette manière. Un Sālagrāma peut posséder depuis une jusqu'à douze spirales. La *Cakranadi* est la rivière qui abonde en spirales du Sālagrāma et, selon la légende, des spirales sont aussi gravées sur les têtes, les dos, les os des créatures qui y vivent, sur les hommes aussi bien que sur les animaux. Le Sālagrāma peut être plat, long, petit, ovale ou rond, d'une surface rude ou molle. Celui qui est aussi petit que le fruit d'Amalakī (*Emblic Myrobalom*) est estimé le plus. Quoique la couleur du Sālagrāma soit généralement noire, on trouve aussi des Sālagrāmas bleus, violets, verts, jaunes, bruns, rouges et blancs. Quant aux trous on apprécie le plus les pierres ayant une ouverture dont la largeur ne dépasse pas un 1/8 de la circonférence. Un Sālagrāma sans marques n'est pas estimé, tandis que chaque bon Sālagrāma est respecté comme une place sacrée ou *kshetram*. Des qualités bonnes ou mauvaises sont attachées mystérieusement aux différents Sālagrāmas; la même pierre peut causer la félicité à un individu et la ruine d'un autre. Ainsi un Sālagrāma doux accomplit les vœux de l'adorateur, un petit garantit une récompense céleste, un frais donne du plaisir, un noir de la gloire, un rouge une couronne; un Sālagrāma avec un trou large détruit une famille, un autre avec une spirale tortueuse inspire de la crainte, celui dont les spirales sont arrangées d'une manière inégale cause de la misère, celui d'une couleur de fumée rend stupide, un brun tue la femme de son propriétaire, celui qui a beaucoup de trous rapporte beaucoup. Cependant les mêmes vertus ou les mêmes maléfices ne sont pas toujours attribués aux mêmes pierres.

Un Sālagrāma et une plante de Tulasī doivent être adorés dans chaque maison, autrement cette maison est comme une

1) Voyez : *Aboriginal inhabitants*, p. 341, 345, 346.

place de crémation; mais deux Sālagrāmas ne doivent pas être révérés dans la même maison. Une loi similaire est aussi appliquée au liṅga. Le Sālagrāma ne doit être ni acheté ni vendu pour un certain prix fixé; ceux qui n'obéissent pas à cet ordre vont en enfer. Celui qui fait le présent d'un Sālagrāma passe pour avoir donné la meilleure part. Il ne doit pas être touché ni par un Śudra, ni par un Pariah, ni par une femme. La pierre sacrée doit être mise à part avec soin dans une châsse entre des feuilles de Tulasī et enveloppée dans un linge pur. Elle doit être parfumée et lavée souvent; l'eau usitée à cette occasion devient sacrée et peut être bue comme telle. Le Sālagrāma doit être fourni amplement de lait, de riz et d'autres ingrédients. On fait cela aussi pour témoigner de ses qualités et choisir une pierre propre.

Le maître de la maison doit offrir au moins une fois par jour ses dévotions au Sālagrāma, soit par ses ablutions matinales soit après le commencement du soir. Fermant ses yeux, il sonne la cloche pour annoncer l'approche de Vishṇou et pour avertir les hommes de s'éloigner, parce que le dieu va apparaître hors du Sālagrāma, qui est placé sur un petit plat figurant un trône (*siṁhāsana*). Il pourvoit de camphre les lampes allumées, s'asperge d'eau, l'aspire aussi sur la pierre et offre au dieu ses adorations (*mantra*, *arghya*, *pādya*, *ācamanīya*, *snānīya*, *pānīya* et *annādikam*). Il va trois fois du côté droit autour du Sālagrāma, répète les mille noms de Vishṇou et après avoir fini ses prières, il prend sa nourriture.

L'efficacité de la pierre assure aux pieux Hindous la félicité dans ce monde aussi bien que dans l'autre. En conséquence le Sālagrāma est montré aux mourants et l'eau versée sur la Tulasī est aspergée sur eux à travers le trou de la pierre pour assurer aux mourants le bénéfice de mourir à Kāśi. Les pécheurs mêmes quand ils reçoivent cette bénédiction ont leurs péchés remis. Cette cérémonie donne aussi du plaisir aux mânes des trépassés.

Je crois avoir montré dans cet exposé que les pierres nom-

mées Sālagrāma ont depuis un temps immémorial été réputées sacrées, aussi bien par les antiques Aborigènes que par leurs descendants actuels et par les Brahmanes d'aujourd'hui.

G. Oppert.

LE BÂBISME EN PERSE

Mémoire présenté au Congrès International de l'Histoire des Religions dans la séance du 5 septembre 1900.

Le rapport sur le *Bâbisme en Perse*, que j'ai l'honneur de soumettre à votre bienveillante attention, était destiné à être lu au Congrès des Orientalistes qui eut lieu l'année passée à Rome et dont j'étais membre. Ne pouvant pas, à la suite de certaines circonstances, me rendre de Téhéran à Rome, j'ai pensé qu'il ne serait peut-être pas inopportun de donner un résumé de cette étude au Congrès actuel, d'autant que la Commission d'organisation a précisément recommandé dans son programme l'étude du Bâbisme. Ce rapport est le résultat d'une étude personnelle que j'ai faite en Perse, en me mettant en relation directe avec les chefs éminents des Bâbis, en fréquentant leurs assemblées religieuses et en examinant leurs livres saints. Comme vous le savez très bien, il y a toute une littérature sur le Bâbisme et des personnes plus compétentes que moi ont publié de très beaux travaux sur cette nouvelle religion. Mais, sans vouloir d'aucune façon diminuer leur valeur réelle, je tiens à déclarer que mon travail est basé sur des faits que j'ai moi-même contrôlés et des renseignements que j'ai recueillis personnellement; je tiens à déclarer seulement que le secrétaire de la Légation Impériale de Russie à Téhéran, M. Batouchkof, à qui je m'étais adressé, en le priant de me montrer le seul dossier officiel qui existe à cette Légation concernant l'exécution du Bâb, en 1850, m'a fourni quelques renseignements. Ce rapport sera peut-être publié

intégralement, c'est pourquoi je me borne à vous en donner seulement un résumé.

Vous savez, Messieurs, que la Perse actuelle, ce débris déplorable de l'ancien royaume *Iran-Touran*, jadis si glorieux, confesse la religion musulmane chiite. Le Chiisme qui prêche qu'après les douze imams la porte (*bâb*) de la science et de la vérité a été fermée aux hommes, a engendré plusieurs sectes et hérésies, dont plusieurs, par exemple, les sectes des Soufis, des Dawudis, des Dahris, des Ali-Allahis, continuent jusqu'à aujourd'hui leur existence ; mais aucune d'elles n'a atteint un si grand développement, n'a eu un aussi grand nombre d'adhérents et d'affiliés que le Bâbisme, ou le Béhaïsme, car le nombre des Bâbis est calculé actuellement à 3.000.000 en Perse et à 2.000.000 au Caucase, dans les pays transcaspiens, à Boukhara, en Asie Centrale et en Asie Mineure parmi les musulmans de ces contrées, qui sont au nombre de 5.000.000 environ. Comme la population totale de la Perse est évaluée à 7.000.000, il en résulte que la moitié de la population de la Perse confesse, quoique en secret, le Bâbisme et il n'y a aucun doute pour ceux qui ont visité la Perse, qui se sont mis en contact avec la population persane, que le Bâbisme est la future religion de la Perse, car le Bâbisme est la réaction, la protestation contre le régime asservissant, contre l'oppression morale que l'Islam a exercée et exerce sur l'esprit du pauvre peuple persan, d'ailleurs si intelligent, si pacifique et si capable de culture humaine, comme peuple de la race arienne. L'Islam chiite par ses idées antihumaines, rétrogrades, par son principe « que la porte de la science et de la vérité est fermée pour toujours aux hommes depuis les douze imams », par son dédain et son mépris des autres nations et des sciences profanes, est parvenu à jeter la Perse et le peuple persan dans un état d'appauvrissement économique, moral et intellectuel vraiment déplorable. Le joug de l'Islam a été tellement écrasant, qu'il est devenu insupportable et voilà le Bâbisme qui s'élève avec véhémence contre ce joug, en dressant contre lui deux principes — Ihtihade et Ittifak (Unité et

Solidarité) — car, en ces deux principes consistent les doctrines essentielles du Bâbisme, principes qui sont diamétralement opposés aux principes de l'Islam.

Le Bâbisme a pris naissance en 1844. Son fondateur a été un jeune homme, Mirza-Ali-Mouhammède, né à Chiraz en 1819 et exécuté en 1850, à l'âge de trente-un ans, par l'ordre du feu Nassrédine-Chah. Il est surnommé Bâb, parce qu'un jour, quand les théologiens chiites, les seïds et oulémas affirmaient que la porte de la science et de la vérité est fermée, le jeune Mirza-Ali s'écria : « Non, la porte (Bâb) de la science et de la vérité est ouverte et c'est moi qui suis cette porte, ce Bâb ». Ce mémorable jour, le 5 djémadi-ewél 1260 de l'Hégire (12 mai 1844), est le jour de la révélation ou de l'origine du Bâbisme, ou le *Zouhour*, comme l'appellent les Bâbis, qui le fêtent chaque année. Dès ce jour, le jeune fondateur fut reconnu comme Bâb, porte, par laquelle Dieu révélait aux hommes la vraie science et la vérité, méconnues jusqu'alors. Bâb était âgé alors de vingt-cinq ans. Tous les malheureux opprimés par l'immoral clergé chiite, tous ceux qui avaient soif de la vérité, de la lumière, accoururent de tous les coins de la Perse vers le nouveau Mahdi, vers le Bâb, pour entendre de sa bouche la vérité que Dieu voulait enfin révéler aux hommes. Le mouvement prit une si grande extension, que le clergé chiite se crut ébranlé et fit appel à Mahmède-Chah pour mettre fin à l'hérésie et punir sévèrement l'hérésiarque. Le Chah eut recours tout d'abord aux moyens pacifiques; il délégua à Chiraz le grand mouchtaide (pontife) de Téhéran, le chef de la hiérarchie chiite, réputé grand théologien et savant, le Seïd Iahya Darabi, avec une grande suite d'éminents docteurs en théologie, pour une discussion religieuse. Darabi était sûr que dans la première séance même il parviendrait à démontrer au peuple que Bâb était un faux Mahdi, un charlatan et un violateur des dogmes saints de l'Islam, digne d'être lapidé. Mais quelle fut la stupéfaction de Mahmède-Chah, de ses vizirs et des mullas, quand après quelques séances Darabi déclara que Bâb était le vrai Mahdi, attendu par les fidèles

et l'envoyé du tout-puissant Allah pour prêcher la vérité. Darabi non seulement se démit de ses fonctions sacerdotales, mais en vrai et zélé apôtre commença à parcourir la Perse et à prêcher les commandements de Bâb. Le scandale pour l'Islam et le clergé chiite était immense ; le clergé lança les foudres de l'anathème contre tout chiite qui donnerait son adhésion à la nouvelle hérésie ; le gouvernement déclara que tous les biens d'un musulman suspect d'être favorable aux idées bâbistes, seraient confisqués ; le clergé alla plus loin : il prêcha que tuer un Bâbi, c'est commettre un acte agréable à Allah et le meurtrier en récompense jouirait de toutes les délices réservées aux vrais moslims dans le paradis. Mais la persécution comme toujours donna des résultats tout à fait contraires à ce que l'on attendait; le nombre des prosélytes augmentait chaque jour, chaque minute ; après Darabi, le mouchtaïde de la ville de Zendjan, Molla-Mamed-Ali, un des célèbres oulémas de Perse, se déclara disciple du Bâb, ainsi que d'autres éminents mullas à Khorassan, à Ardébil. Mais un cas qui fit la plus grande sensation et donna une impulsion à la propagande du Bâbisme parmi les femmes persanes, ce fut le cas de la jeune fille du célèbre mouchtaïde de Kazvine, ville où sont concentrées les écoles théologiques chiites, très vénérées des musulmans. La jeune héroïne, nommée *Kourrat-el-ayné* (lumière des yeux), fut la première femme persane musulmane qui se révolta contre le joug de l'Islam et défendit les droits de la femme ; elle rejeta le voile ou le tcharchave traditionnel, parut devant le public le visage découvert, chose inouïe jusqu'alors, et lut des vers, des chants composés par elle-même en l'honneur de la liberté et de l'égalité de la femme et de l'homme. Ses chants et ses vers, d'une facture littéraire très soignée, sont lus et admirés jusqu'à aujourd'hui. Son éloquence, le zèle et l'ardeur profonde qu'elle mettait à prêcher dans les rues de Kazvine la nouvelle doctrine et surtout sa merveilleuse beauté lui attirèrent des multitudes de prosélytes, et quand son oncle, sucesseur de son père dans le rang de mouchtaïde de Kazvine, la maudit et l'excommunia,

Kourrat-el-ayné fut obligée de quitter la ville; mais un Bâbi trop zélé et admirateur de son talent et de sa beauté la vengea en tuant son oncle, qui fut élevé par les chiites au rang de martyr. Kourrat-el-ayné fut emprisonnée à Téhéran et lors des grandes persécutions des Bâbis en 1852, décapitée par l'ordre de Nassrédine-Chah et son corps jeté dans un puits. Ses œuvres littéraires, des chants religieux, des vers d'une allure mystique-philosophique, sont imprimés et font l'admiration des Bâbis, même des musulmans.

Comme le mouvement prenait un caractère dangereux, le gouvernement persan donna l'ordre d'arrêter Bâb ; il fut envoyé à Tauris, emprisonné dans la citadelle Tchehrik. Bientôt, le directeur de la citadelle et les gardes se déclarèrent aussi bâbistes. Alors Bâb fut envoyé à Makou, un khanat limitrophe de la Transcaucasie ou de l'Arménie russe. En prison Bâb ne cessait d'écrire et d'envoyer à ses disciples ses commandements, ses révélations et ses commentaires sur la Bible, l'Évangile et le Koran. C'est en prison qu'il écrivit les livres saints — le *Bayan*, l'*Ahsan-oul Kassassié*, le *Kitabe-Hayakil* et d'autres, en arabe et en persan.

L'emprisonnement du Bâb irrita ses adhérents qui de tous côtés de la Perse se rendaient en foule à sa prison pour le visiter; il y eut des troubles à Khorassan, à Mazandaran, à Chiraze, à Zendjan; les Bâbis furent obligés de se protéger les armes à la main et de lutter contre les soldats; à Zendjan, la lutte entre les Bâbis, assiégés dans un quartier, et les troupes du gouvernement dura neuf mois. Un grand nombre des révoltés fut tué. A la fin, le gouvernement, croyant que les troubles et la révolte seraient apaisés si le chef des Bâbis disparaissait, donna l'ordre de l'exécuter. Bâb fut exécuté avec un de ses disciples à Tauris, le 27 juin 1850, au début du règne de Nassrédine-Chah. Mais la mort du fondateur de la secte n'amena pas l'apaisement désiré; l'idée faisait de plus en plus de grands progrès et trois Bâbis poussèrent le zèle et le fanatisme jusqu'à tenter de tuer le nouveau Chah, Nassrédine, pour venger par là la mort de leur maître et faire cesser

les persécutions. L'attentat ne réussit pas; une persécution générale commença contre les Bâbis, dont plusieurs furent martyrisés en des supplices affreux. Nous devons dire que Nassrédine Chah fut un persécuteur des plus cruels des Bâbis et c'est seulement pendant les dernières années de son règne que cette répression sanglante cessa, grâce aux démarches entreprises par les légations russe et britannique. Le Chah actuel, Mouzaffereddine, ne suit pas l'exemple de son père et le Bâbisme, quoique interdit officiellement, est toléré et les persécutions ont tout à fait cessé.

Après la mort de Bâb, sa doctrine commença à se propager, mais sur la question qui devait être son successeur il y eut un dissentiment et les Bâbis se partagèrent en deux partis. Immédiatement après la mort du Bâb, les Bâbis reconnurent comme son successeur son premier disciple, le jeune Aga-Seïd-Iahya, très aimé par Bâb, et auquel il avait donné le surnom de *Subhe-Ezél* (le matin de l'Éternité)[1], mais le frère aîné d'Ezél, Mirza-Houssein-Ali, surnommé ultérieurement Béha, fit prévaloir ses droits à la succession du Bâb, en déclarant que Bâb lui-même l'avait signalé spécialement comme son successeur, et que l'homme indiqué par Bâb dans une de ses expressions *Meniouzhi-rouh-houllah* (l'homme à qui Dieu révélera) c'était lui-même. Par conséquent, les Bâbis se partagèrent en *Behaïs* et *Ezalis*; il s'engagea une vive polémique entre Béha et Ezél, qui acusait Béha d'avoir modifié les doctrines et les commandements du maître Bâb, tandis qu'il tenait à conserver et à exécuter strictement les principes prêchés par Bâb. Mais peu à peu Béha réussit à prendre la prépondérance, en évoluant, modifiant, réformant la doctrine du Bâb, et aujourd'hui c'est le Béhaïsme qui est considéré comme le vrai Bâbisme et confessé presque par tous les Bâbis, puisque le nombre des Ezélis est tellement diminué, qu'il n'atteint pas même le chiffre de 10.000. Je dois dire que Béha, réfugié à Bagdad lors des grandes persé-

1) Ezél était né en 1830.

cutions, fut exilé par le gouvernement ottoman, sur la demande du gouvernement persan, à Akka (Saint-Jean-d'Acre), d'où il gouverna pendant quarante-deux ans les Bâbis, comme vrai fondateur et chef de la nouvelle religion, puisqu'il démontrait même que Bâb était seulement son précurseur, comme Jean-Baptiste celui de Jésus et même il prétendait dans ses épîtres adressées aux fidèles, qu'il était le Père, dont il est question dans l'Évangile, quand Jésus dit : « Le Père qui est au ciel viendra ». « C'est moi, dit-il, la Vérité qui est attendue par le genre humain. »

Béha mourut en 1892 en désignant comme successeur son fils aîné Abbas-Efendi, surnommé *Kousne-Azem* (la grande branche), qui gouverne aujourd'hui sans rival les Bâbis, puisque Ezél, exilé aussi par le gouvernement ottoman dans l'île de Chypre, à Famagousta, où il vit encore, âgé de soixante-dix ans, a abandonné toutes ses prétentions. Les épîtres que Abbas-Efendi envoie périodiquement aux Bâbis, appelées *Rissaleï-siassié* (épîtres sur la politique) démontrent qu'il suit strictement les principes de son père.

Voilà, Messieurs, l'histoire de l'origine et du développement du Bâbisme.

Il me reste encore à parler des doctrines du Bâbisme, mais pour montrer quel était le Bâbisme à l'origine, quelles variations il a subies et quel est le Bâbisme actuel, ou Béhaïsme, je dois dire que le fondateur Bâb n'a pas pu se dégager de plusieurs traditions de l'Islam. La révolution effectuée par lui dans la religion musulmane sait ménager certains principes fondamentaux de la religion de Mohammed. Ainsi : 1) Bâb donnait la préférence à la langue arabe, dans laquelle est écrit le Koran et qui est considérée comme sacrée par les musulmans ; 2) Bâb prêchait qu'il faut conquérir aussi le royaume de ce monde, qu'il faut propager la nouvelle religion par la force ; en cela il ne faisait que suivre l'exemple de Mohammed ; 3) il recommandait le *hadje*-pèlerinage ; 4) il défendait sévèrement l'étude des langues étrangères, surtout des langues mortes ; dans le *Beyane* il recommande de brûler

les livres profanes et de ne pas étudier les sciences profanes ; 5) il manifestait le désir de ne tolérer aucun individu de religion différente dans le futur royaume des Bâbis. En résumé, il tendait non pas à substituer à l'Islam une nouvelle religion, mais seulement à réformer la religion prêchée par Mohammed.

Mais l'œuvre de son successeur Béha fut toute une révolution qui renversa les fondements de l'Islam. Il dota le Bâbisme d'un caractère cosmopolite, d'un esprit très libéral, humanitaire et philanthrope. Il tendit à modifier le Bâbisme, en sorte qu'il pût être le terme de l'évolution de toutes les religions et s'il n'a pas réussi en cela complètement (puisqu'il lui manquait l'étude de l'histoire des religions et qu'il ne connaissait que les religions de Moïse, de Jésus et de Mohammed), du moins la doctrine prêchée par lui, le Béhaïsme, est-elle une des doctrines les plus altruistes. D'ailleurs, vous allez juger vous-mêmes. Voici l'essence des dogmes du Bâbisme, tels qu'ils sont développés dans les livres saints ou « Kitabe-Agdesse », écrits par Béha, ainsi que dans ses autres instructions, *Ikan*, *Kitabe-Moubiné*, une épître adressée aux rois. Citons aussi les livres saints, écrits par Bâb, le *Beyanne*, l'*Ahsan-oul-Kassase* et le *Kitabe-Heyakil*.

Deux principes constituent la base du Bâbisme, *Ihtihade* et *Ittifak*, Solidarité et Unité (du genre humain). Le but du Bâbisme est le « règne des cœurs » ; par conséquent, aucune conquête, aucune domination et aucune adhésion aux idées politiques. Tous les hommes sont égaux et frères ; il n'y a ni grands, ni petits, ni nobles, ni plèbe. Tous les hommes sont enfants d'une même grande patrie, la Terre ; il n'y a pas de patrie spéciale (par conséquent l'idée de patriotisme n'existe pas chez les Bâbis et c'est l'idée de cosmopolitisme qui domine chez eux). A ce propos Béha dit qu'il vaudrait mieux que toutes les nations, tout le genre humain eussent une langue et une écriture universelles. Toutes les nations sont bonnes devant Dieu ; il n'y a pas d'élites, il n'y a pas de peuples élus, comme prétendent les juifs et les musulmans ; il n'y a aucune

différence entre les races humaines; blanche, nègre, jaune, toutes sont égales. La femme est respectée et jouit de ses droits; le mariage ne peut être contracté sans le consentement des jeunes gens. La monogamie est recommandée; seulement en cas de la stérilité de la femme, l'époux peut prendre une deuxième femme, sans répudier la première; le *siga*, ou le concubinage est interdit. Si l'époux veut voyager ou s'absenter de la maison, il doit avoir le consentement de sa femme, autrement celle-ci, après avoir attendu neuf mois, est libre et peut se marier avec un autre homme. Le divorce a lieu en cas d'adultère. La femme peut avoir une propriété individuelle. La succession est divisée en 2.520 lots et partagée en 7 parts; la première part, composée de 540 lots, revient aux enfants du défunt, sans aucune différence entre garçons et filles; la seconde, composée de 480 lots (60 lots de moins que la première), à la veuve; la troisième, composée de 420 lots, au père; la quatrième, 360 lots, à la mère; la cinquième, 300 lots, aux frères; la sixième, 240 lots, aux sœurs et la septième, 180 lots, aux professeurs des enfants. Si un de ces successeurs n'existe pas, un tiers de leur part est donné aux enfants, et les deux tiers à la « maison de justice » ou « Beite-Adlié ». C'est une institution ou une commission, composée de 10-20 membres, élus parmi les plus vénérées personnes de la communauté, pour prononcer la justice, pour gérer les affaires de la communauté, pour avoir soin de l'éducation des orphelins et des enfants pauvres, puisque les parents sont tenus de donner une instruction soignée à leurs enfants. S'ils sont trop pauvres, c'est le Beite qui s'en charge.

Selon la prescription de Béha, qui dit aux Bâbis : « Il n'y a pas de patrie pour vous, tout l'univers est votre patrie, puisque vous êtes les fruits et les branches d'un même arbre », le mariage entre Bâbis et gens d'autre nationalité est permis. L'esclavage et la traite d'esclaves sont sévèrement interdits. L'étude des sciences profanes et des langues étrangères est reconnue indispensable. La foi au fatalisme n'existe pas dans le sens que comprennent les musulmans; tout ce qui est naturel

et ne peut être changé, étant soumis aux lois de la nature, voilà la destinée: mais dans ses actes, dans son existence, l'homme doit progresser, aller toujours en avant vers la lumière et la vérité. Le Bâbi est tenu d'obéir aux lois du pays qu'il habite et de les vénérer; parmi les formes de gouvernement, la forme républicaine, ou une autre forme, sous laquelle tous seraient des citoyens, ayant les mêmes droits et les mêmes devoirs, est recommandée. Chacun doit travailler, mais les invalides, les pauvres doivent être soignés par le Beite et chaque Bâbi doit payer pour cela une certaine somme au Beite. La guerre, même pour la foi, par conséquent la *Djehade*, la guerre sainte, est abolie et Béha recommande de régler les différends entre nations par un tribunal d'arbitres. L'année a 19 mois, le mois a 19 jours, donc l'année a 361 jours + 5; ces 5 jours s'appellent les jours de « takdisse », jours de purification, destinés pour se préparer à recevoir le *novrouze*, premier jour de la nouvelle année persane (le 9 mars). En général le chiffre 19 joue un grand rôle chez les Bâbis; le nombre des disciples de Bâb est de 18, ce qui fait avec lui 19; les épithètes de Dieu, si nombreuses dans la langue arabe, sont au nombre de 19; le livre saint « Beyanne » est divisé en 19 chapitres, etc.

Ce sont là en abrégé les prescriptions pour la vie sociale. Quant à la vie morale, Béha non seulement interdit le mensonge sous toute forme, quel que soit son but, mais il se révolte contre la flatterie, contre l'habitude des musulmans de baiser la main du clergé et des personnes âgées; il interdit l'ascétisme, le célibat comme des actes non agréables à Dieu. Je dois dire cependant que le *takhié* des musulmans, c'est-à-dire la permission pour chaque musulman de dissimuler et d'abjurer sa foi en cas de danger, est toléré.

Disons aussi quelques mots sur les prescriptions rituelles de cette nouvelle religion.

Le Bâbisme n'admet ni la confession, ni le baptême, ni l'intercession des saints, étant donné que l'homme doit s'adresser à son Dieu tout directement, se repentir de ses pé-

chés devant lui et implorer son pardon. Mais la circoncision est pratiquée, d'abord, dans un but hygiénique, ensuite, pour se dérober aux persécutions des musulmans. La prière est nécessaire, mais n'est pas obligatoire chaque jour, comme le *namaze* des musulmans, et est composée de trois parties : il faut tourner la face vers le côté où se trouve Saint-Jean d'Acre (Akka) et réciter cette prière principale : « Je confesse, ô Dieu, que tu m'as révélé le soleil de la vérité ; je témoigne, qu'il n'y a aucune autre vérité (*hakk*) outre celle qui m'a été révélée ; je confesse que personne ne peut ni te louer, ni t'imaginer. O mon Dieu, ne repousse pas l'homme, dont l'espoir s'accroche à ton sein. »

Pour la prière commune, les Bâbis se rassemblent dans une maison, s'il n'y a pas une église appelée par eux *Machrik-oul-Azker* (l'Orient des prières), — et il y en a une seulement à Askhabad ; — ils s'asseoient et font une prière courte à haute voix, après quoi ils chantent des hymnes religieux en persan, en arabe et en turc, lisent les prescriptions de Bâb ou Béha ou commentent la Bible, l'Évangile et le Koran. Ils prennent en même temps du thé, du café et fument le kaylan.

Les Bâbis adhèrent et croient aux trois prophètes par ordre successif : Moïse, Jésus et Mohammed qu'ils regardent comme égaux, sans aucune supériorité l'un sur l'autre. Pour croire au Bâb ou à Béha, il faut d'abord croire à ces trois prophètes. D'ailleurs Jésus est nommé « Ibn-oullah » (Fils de Dieu). Le pèlerinage ou le « hadje », la prière pour les morts ou le *Requiem* sont regardés comme inutiles et Béha recommande de donner à la Maison de Justice les sommes destinées aux pèlerinages. Les Bâbis n'ont pas de carême, mais ils ont 19 jours de jeûne pendant l'année et le jeûne obligatoire, qui précède le novrouze. Ils croient à la vie future et à l'éternité, mais ils n'admettent pas l'existence ni de l'enfer, ni du paradis, ni du purgatoire. Chacun recevra sa récompense ou sa punition selon ses actes, mais ce n'est pas à l'homme de savoir de quelle manière. Comme l'enfant dans le sein de sa mère n'a aucune idée de notre monde, où il doit

venir et connaît ce monde seulement après sa naissance, de même l'homme connaîtra la vie future après sa mort. Quand un homme meurt, on lave le cadavre, on l'enveloppe dans six morceaux de toile ou de soie (la soie est préférable) et le met dans un cercueil de cristal ou de pierre, ou de bois, mais le cristal est surtout recommandé. Au lieu du baptême, les Bâbis n'ont qu'une courte prière qu'ils disent à l'oreille du nouveau-né, six ou sept jours après la naissance et par laquelle ils implorent la bénédiction de Dieu sur le nouveau venu.

Certes, il y a bien des légendes, inventées par la malveillance, le fanatisme des musulmans, sur les Bâbis, sur Bâb et Béha, mais l'étude approfondie des livres saints met à néant toutes ces légendes, et déjà de ce rapport que vous avez eu la patience et la bienveillance d'écouter, vous concluerez avec moi, que le Bâbisme, se basant sur des idées altruistes, humanitaires et pacifiques, n'a rien de commun avec l'Islam et, selon mon opinion, répond mieux au caractère et aux aspirations des Perses ariens. Le Bâbisme est regardé comme la future religion de la Perse et ce sera, à mon opinion, un grand bonheur pour ce pays.

H. Arakélian.

LA LÉGENDE D'ALEXANDRE-LE-GRAND
CHEZ LES ARMÉNIENS

Communications faites au Congrès International d'Histoire des Religions
les 3 et 5 septembre 1900

Le programme de la Commission d'organisation recommande à la Section de l'histoire des religions dites sémitiques, l'étude de la légende d'Alexandre-le-Grand chez les Arabes.

J'ai recueilli la légende du conquérant macédonien sur les lèvres et dans la presse ethnographique de mes compatriotes arméniens, dont le pays, traversé jadis par ses phalanges, n'est pas éloigné de celui des Arabes.

Un Arménien illettré, qui ne connait pas l'arabe et qui est aujourd'hui octogénaire, m'a raconté, à Constantinople, ce qu'il avait appris de son grand-père, né à Eguin (Arménie Mineure), au sujet du héros macédonien et de sa fille, car Alexandre-le-Grand ou plutôt Iskender ou Iskandar a une fille dans la version arménienne de sa légende. Je ne crois pas inutile de donner une traduction littérale de cet intéressant récit :

Le roi Iskender avait conquis la terre et rendu tributaire la mer. Le tribut que lui paya celle-ci consistait en buffles, qu'elle poussa de ses entrailles sur ses rivages ; c'est pourquoi les buffles nagent encore si bien dans l'eau et s'y plaisent tant.

Chaque fois que le roi Iskender avait à livrer une bataille, il buvait de l'eau d'immortalité, tirée de la graine de l'ail.

Il ordonne un jour à sa fille de lui apporter le flacon qui contenait ce liquide. Elle eut la curiosité de le goûter et but même tout le contenu. Le roi Iskender, qui habitait alors sa maison d'été, située au bord de la mer, entre dans la chambre de sa fille et est saisi d'une grande colère à la vue du flacon vide. Il tire son épée et court à sa fille, qui, frappée de terreur, se précipite de la fenêtre dans la mer, où la moitié de son corps fut transformée en poisson, et où elle vit encore et vivra éternellement (depuis ce jour, l'ail a perdu sa graine, et on le fait pousser en plantant sa gousse).

La fille du roi Iskender se marie avec les poissons ; de là les êtres moitié homme et moitié poisson. Pourtant, elle préfère la société des hommes et cherche à les attirer. La belle enfant s'assied la nuit sur un rocher et peigne en silence sa chevelure d'or; elle porte en général une robe bleue. Elle poursuit les vaisseaux et les nageurs, et lorsqu'on descend dans la mer un seau pour y puiser l'eau, elle le saisit et le tire à elle, afin d'attraper la personne qui en tient la corde ; mais elle s'enfuit en tremblant si on lui crie : « Voici le roi Iskender qui arrive! »

M. E. Lalayan, professeur au séminaire Nersissian de Tiflis, est le plus éminent folk-loriste que l'Arménie ait encore produit. Il publie dans cette ville une revue ethnographique, l'*Azgagracan Handès*, qui ne pâlirait pas auprès des meilleures publications analogues de l'Europe. J'en traduis deux légendes sur Alexandre-le-Grand, recueillies par les Arméniens du district de Zanguézour, en Arménie russe.

Voici la première, qui offre une variante de la légende du roi Midas et qui est également répandue parmi les Turcs du district :

Alexandre-le-Grand avait une corne à la tête. Afin de cacher au public cette difformité, il faisait décapiter immédiatement les coiffeurs qui lui taillaient les cheveux. Un coiffeur échappe à la mort, en jurant de ne révéler à personne ce secret. Mais il ne tarde pas à comprendre qu'il lui serait impossible de se taire ; il a mal au ventre et commence à gonfler.

N'ayant plus la force de résister, il se rend dans une plaine, se penche au-dessus d'un puits et murmure ces mots : « Iskandar a une corne à la tête ». La colique cesse aussitôt, en même temps que le gonflement. Pourtant, un roseau sort bientôt du fond du puits et parvient à une hauteur assez considérable. Un pâtre coupe ce roseau et en fait un sifflet. Dès qu'il se met à s'en servir, le sifflet répète simplement et clairement ces mots : « Iskandar a une corne à la tête. » Il arrive qu'Alexandre-le-Grand passe par là, en allant à la chasse, et entend ces paroles du sifflet. Il fait mander aussitôt le coiffeur parjure et lui reproche avec colère d'avoir si peu gardé son secret que les pâtres mêmes le chantaient sur les toits. Le coiffeur jure qu'il n'en a parlé qu'au puits, mais Alexandre ne veut pas le croire et ordonne de lui trancher la tête.

Voici la seconde légende :

La mère d'Alexandre-le-Grand s'amourache d'un roi que les siens avaient fait prisonnier et qui était un grand sorcier. Celui-ci se transformait en dragon chaque fois qu'il se rendait chez la reine, afin de cacher leur amour. C'est de ce sorcier-dragon qu'est né Alexandre. Pourtant, le roi finit par concevoir des soupçons, ce qui oblige le sorcier de s'enfuir en Arménie, où il vit dans la retraite, au pied du mont Ararat. Sa réputation de sorcier se répand bientôt dans beaucoup de pays, et lorsque Alexandre-le-Grand arrive en Arménie, sa renommée vient jusqu'à lui, et il désire le consulter sur l'issue de ses expéditions. Mais, avant de lui poser cette question, il veut mettre sa science à l'épreuve. Il lui demande de quelle main il recevra la mort, lui sorcier. « Je succomberai à l'épée de mon propre fils », répond le sorcier d'un ton assuré. Indigné de ce ton, Alexandre tire son épée et tue le sorcier. Celui-ci déclare, au moment d'expirer, que sa prévision s'est réalisée, puisque Alexandre est son propre fils.

*
* *

Le lendemain même de notre première réunion, où nos distingués collègues MM. Senart, de Gubernatis, Oppert et

Arakélian me recommandaient de poursuivre mes recherches sur la légende d'Alexandre-le-Grand chez les Arméniens, j'ai eu la bonne fortune de recevoir une lettre de M. Lalayan, l'éminent folk-loriste cité dans ma précédente communication. M. Lalayan m'annonce qu'il vient de découvrir chez les Arméniens du district de Lori, qu'il parcourt depuis trois mois pour recueillir des matériaux de folk-lore, de nouvelles légendes sur le héros macédonien. Il me communique ces légendes, qui me paraissent beaucoup plus intéressantes que celles que j'ai eu l'honneur de soumettre à votre appréciation. Aussi, me suis-je empressé de traduire fidèlement le texte arménien, afin de me conformer aux vœux exprimés dans notre séance d'avant-hier. Voici ces légendes inédites :

Alexandre Makédanos conquit le monde de la lumière, et ordonna de mettre à mort tous les vieillards. Peu après, il se proposa de faire la conquête du monde des ténèbres, et se reprocha amèrement d'avoir exterminé les vieillards, dont les conseils auraient pu lui être utiles pour mener à bonne fin sa périlleuse entreprise. Convaincu de la sincérité de son repentir, un jeune homme lui déclare qu'il a caché dans un puits son vieux père, afin de le soustraire au massacre. Alexandre fait mander le vieillard et lui demande un conseil. « Vous et vos soldats, lui dit celui-ci, vous devez pénétrer dans le monde des ténèbres, montés sur des juments. Au moment d'y entrer, vous devez laisser les poulains dans le monde de la lumière. Les juments viendront chercher leurs petits, et vous ramèneront ainsi parmi nous. » Alexandre suit cet avis et réussit à faire la conquête du monde des ténèbres.

Ce même vieillard conseille à Alexandre de répandre du goudron à la surface de la mer et d'y mettre le feu, afin de forcer les poissons à lui payer tribut. Ceux-ci sortent de la mer une pâte et la donnent à Alexandre, le priant de la faire cuire et de la manger. Alexandre remet la pâte à un boulanger, et lui ordonne de la cuire bien soigneusement et de la lui rapporter au plus vite. Le boulanger se met à l'œuvre avec mille précautions, mais la pâte est brûlée, car le diable

aime à déjouer les précautions de l'homme. Le boulanger en est désolé ; il offre la pâte à un pauvre qui lui demandait l'aumône, et fait cuire une autre pâte, qu'il se hâte de porter à Alexandre. Dès que le mendiant mange la pâte brûlée, il se sent comblé de sagesse et comprend le langage des herbes et des fleurs. C'est lui qui est devenu le célèbre Lokman.

*
* *

Quant Alexandre vint au monde, il se leva aussitôt et se mit à courir dans la chambre, pour en saisir les murs. Il saisit les trois murs et se dirigea vers le quatrième ; mais Dieu envoya un ange, qui frappa aux pieds du nouveau-né et l'empêcha d'atteindre son but. Plus tard, quand il fut majeur et devint roi, il conquit facilement les trois parties du monde, mais ne put s'emparer de la quatrième.

Alexandre rendit tributaires la terre et la mer. Il fit répandre du goudron à la surface de la mer et y mit le feu à l'aide de la cire. Les poissons, terrifiés, lui apportèrent, en guise de tribut, une immense quantité de pierres précieuses ; mais Alexandre exigeait toujours davantage, et ne cessa pas de persécuter la mer. C'est pourquoi une main sortit du sein de l'eau et resta déployée au-dessus des flots, les doigts détachés. Alexandre demanda à ses quarantes sages ce que signifiait cette main ; il fit jeter en prison les trente-neuf, qui n'avaient pu fournir aucune explication. Le quarantième lui conseilla de s'adresser à un sage laid et grotesque qui s'appelait Pridon. Alexandre fait mander ce dernier, qui promet d'expliquer le miracle, si le roi s'engage à lui laisser la vie sauve. Alexandre le promet, et Pridon lui dit : « Cette main est celle de la reine de la mer. Elle veut dire que les persécutions que tu diriges contre la mer ne te serviront à rien, puisque tu ne vivras qu'autant de jours que ces doigts détachés : cinq. — Si je ne meurs pas au bout de cinq jours, lui répondit le roi, je te ferai décapiter. Si je meurs, je t'aurai légué une riche donation. En attendant, fais que cette main disparaisse. » Pridon s'approcha de la main. Il ouvrit sa propre

main et ferma ensuite un de ses doigts, pour dire qu'un des cinq jours s'était déjà écoulé. Là-dessus, la reine de la mer ferme aussi un de ses doigts. Pridon ferme ensuite un autre de ses doigts, pour faire comprendre qu'un autre jour se serait écoulé le lendemain. La reine de la mer en fit autant. Pridon ferma successivement ses autres doigts et retira sa main, pour dire qu'Alexandre disparaîtrait au bout de cinq jours. La reine de la mer en fit autant, et sa main disparut dans l'eau. Alexandre crut alors à la science de Pridon, et prépara son testament. Il ordonna d'inhumer son corps dans son pays natal et fixa l'ordre de la procession. Ses troupes devaient ouvrir la marche; elles seraient successivement suivies du clergé, des pleureuses, des domestiques portant les trésors royaux, après lesquels viendrait son corps. Il ordonna aussi de ne pas permettre aux affligés de participer au repas funéraire. Au bout de cinq jours, Alexandre mourut en effet, et l'on transporta son corps dans sa patrie, dans l'ordre indiqué. Sa mère vint au-devant de la procession et demanda à Pridon le sens de cet étrange convoi. Le sage lui répondit que le défunt avait voulu dire à sa mère : « S'il était possible d'échapper par force à la mort, mon innombrable armée aurait pu me sauver. Si les prières pouvaient écarter le danger de la mort, tous ces prêtres auraient pu faire entendre à Dieu leur voix. Si les larmes pouvaient annuler l'arrêt de la mort, tant de pleureuses suffiraient à la tâche. Si l'opulence pouvait racheter la vie, ces trésors auraient suffi amplement. Il est donc évident que la mort est un mal inévitable, auquel on doit se résigner sans murmure. » En apprenant cette explication, la mère d'Alexandre retint ses larmes et s'inclina devant la destinée. On servit alors le repas funéraire, en rappelant aux assistants que le défunt avait défendu aux affligés d'y participer. Comme chaque convive avait à pleurer la mort d'un parent ou d'un ami, le repas resta intact. La mère d'Alexandre se retira dans une chambre, avec la bière où l'on avait renfermé le corps de son fils, et là pleura pendant trente-neuf jours, sans boire ni manger. Au

quarantième jour, ne pouvant plus résister à la faim, elle sortit du cercueil et plaça dans un coin le cadavre d'Alexandre, dressa le cercueil contre le mur et s'en servit comme d'une échelle, pour atteindre le pain qui était suspendu au plafond et en manger, car ventre affamé n'a pas d'oreilles.

MINAS TCHÉRAZ.

NOTES

SUR LES

SANCTUAIRES DE LA RÉGION CHANANÉENNE

QUI FURENT FRÉQUENTÉS CONCURREMMENT PAR LES ISRAÉLITES ET LES NATIONS VOISINES

Résumé d'une communication faite au Congrès International d'Histoire des Religions, le 3 septembre 1900.

On peut noter dans les livres sacrés du judaïsme plusieurs faits, qui tendent à faire admettre qu'il régnait, aux temps anciens, antérieurement à l'époque où le prestige attaché au temple de Jérusalem porta à considérer une rencontre commune d'Israël et de l'étranger dans des sanctuaires situés à l'intérieur ou au voisinage de la Palestine comme une pratique condamnable, un syncrétisme analogue à celui qui fut en vigueur chez les peuples de l'antiquité. Les exemples qui vont être rappelés pourront être complétés et développés.

1. Dans la première moitié du IXe siècle avant notre ère, le roi d'Israël ou des Dix-tribus, Ochosias, à la suite d'une chute qui met ses jours en péril, sollicite une consultation du dieu adoré dans la cité philistine d'Ekron (Accaron). L'oracle de ce dieu, dénommé Baal-Zeboub, jouissait donc, ce fait en témoigne, d'une réputation qui avait franchi la frontière. Pourquoi aurait-il refusé l'assistance de sa pénétration merveilleuse à un consultant qui venait à lui les mains pleines de présents, d'autant plus digne d'être accueilli qu'il avait pensé trouver près de Baal ce que les sanctuaires plus rapprochés de sa résidence, Samarie, étaient incapables de lui apprendre?

L'acte d'Ochosias est hautement blâmé par le prophète Élisée, ou, si l'on préfère, par l'écrivain qui lui prête son propre point de vue, celui du privilège constitué en faveur du dieu d'Israël, Yahvéh; mais, éclairé par tant de faits qu'a réunis l'histoire comparée des religions anciennes, il est des plus naturels. — Textes : II *Rois*, I, 2-17.

II. Un sanctuaire antique, celui de Bersabée, situé à l'extrême sud du territoire d'Israël, devait, dit-on, son nom (puits du Serment) à une alliance jadis conclue en ce lieu entre Isaac, ancêtre légendaire du peuple d'Israël, et les Philistins. Au cours d'un festin solennel d'un caractère religieux, les représentants des deux peuples se lient mutuellement par serment. C'est donc un sanctuaire d'un caractère international, où nous devrons supposer que se rencontrent Hébreux et Philistins, qu'ils offrent concurremment sacrifices et vœux. Il est à noter que le « dieu d'Isaac » est dénommé « la Terreur d'Isaac », titre attaché sans doute au sanctuaire de Bersabée. Une autre version, moins digne de foi, place ces faits au temps d'Abraham, père d'Isaac. — Textes : *Genèse*, XXVI, 23-33; XXXI, 42, 53; XXI, 22-34.

III. Dans la cité de Bethsémès, voisine de la frontière philistine, le clergé signalait la présence d'offrandes, dues à la piété des Philistins, notamment d'*ex-voto* en or. L'écrivain juif y voit des objets offerts en expiation pour détourner le courroux du dieu d'Israël; nous pouvons, à notre tour, les tenir pour des offrandes simplement propitiatoires, présentées à une divinité dont on reconnaissait la puissance. Il est à noter encore que ce sanctuaire, situé sur le territoire d'Israël, est placé sous le vocable du « Soleil » (shémesh). — Textes : I *Samuel*, chap. VI.

IV. Un des pères légendaires d'Israël, Jacob, au moment de se séparer de son beau-père Laban, l'Araméen ou Syrien, construit avec son concours un tumulus, sur lequel a lieu un banquet sacré. Ainsi est expliquée la fondation d'un sanctuaire international, qui marquera la limite que les populations voisines ne doivent point franchir; ce sanctuaire reçoit une

double désignation, signifiant le « monceau du témoignage », en hébreu et en araméen. Il met le respect de la frontière sous le patronage des divinités des deux peuples, dont les représentants engagent solennellement non seulement le présent, mais l'avenir. — Textes : *Genèse*, XXXI, 44-54.

V. On relate que les Israélites, au moment de franchir le Jourdain pour s'établir en Chanaan, acceptèrent de participer aux cérémonies religieuses des Moabites dans le sanctuaire placé sous le vocable de Baal-Péor. Plutôt que d'admettre un incident isolé, on supposera plus volontiers une fréquentation commune en cette localité voisine, de la frontière d'Israël. — Textes : *Nombres*, XXV, 1-5.

Sanctuaires internationaux, sanctuaires d'Israël visités par les voisins, sanctuaires des peuples les plus rapprochés visités, à leur tour, par les gens d'Israël, voilà une série de faits qui durent être la règle — ou, tout au moins, la pratique habituelle — avant que Jérusalem n'eût, au prix d'efforts persévérants et grâce à la ruine de l'indépendance nationale, établi définitivement son monopole.

On peut constituer une nouvelle série, non moins intéressante, en notant le soin que les livres juifs mettent à relater les circonstances merveilleuses auxquelles des sanctuaires sis au sud du pays de Chanaan, dans le désert iduméen-arabe, doivent leurs origines et leur réputation, le *puteus viventis et videntis* (*Genèse*, XVI, 7-14, le sanctuaire de Kadès-Barnéa (En-Mishpat, Massa et Meribah)[1], enfin et surtout celui du Sinaï-Horeb[2]. Ce sont des lieux, sis en terre étrangère, où la divinité a attaché pour toujours sa présence et dont Israël, loin de le contester, revendique pour lui-même le prestige.

MAURICE VERNES.

1) *Nombres*, XX, 1 suiv. ; *Deutéronome*, I, 19 ; IX, 23 ; *Genèse*, XIV, 7, etc.

2) *Exode*, III, 1 suiv. ; XVIII, 5 suiv. ; XIX, 1 suiv. ; XXIV, 4 suiv., etc. — A signaler encore le sanctuaire de Raphidim, qui commémore le souvenir d'une victoire remportée sur les Amalécites (*Exode*, XVII, 8-16).

SUR LES VARIATIONS DE CERTAINS DOGMES DE L'ISLAMISME

AUX TROIS PREMIERS SIÈCLES DE L'HÉGIRE

Mémoire présenté au Congrès International de l'Histoire des Religions le 5 septembre 1900

Dans la première moitié du IVe siècle de l'hégire, Abou'l-Hasan el-Ach'arî avait publiquement renoncé, dans la grande mosquée de Baçra, au rationalisme des Mo'tazélites et s'était rapproché des orthodoxes, auxquels il venait apporter l'appui de sa dialectique puissante étudiée à l'école du célèbre docteur El-Djobbâ'î[1]. A partir de ce moment, l'influence de la philosophie grecque diminue considérablement, l'orthodoxie, aidée par le bras séculier de Motawakkil et de ses successeurs, triomphe de plus en plus et finit par voir les sectes dissidentes se réduire à l'état de poussière sporadique, ne réussissant à se maintenir que là où elles se faisaient oublier. Mais quelle était cette orthodoxie dont la conversion du docteur mo'tazélite préparait le triomphe définitif? Formait-elle un corps de doctrines unique, institué une fois pour toutes, imposé par l'autorité de grands savants, admis par l'universalité de la nation musulmane?

Au milieu du IVe siècle de l'hégire, Xe de l'ère chrétienne, nous n'en sommes pas encore là. Un document de cette époque, le *Livre de la Création et de l'histoire* d'Abou-Zéid Ahmed ben Sahl el-Balkhî[2], nous donne des renseignements sur

1) Dozy, *Histoire de l'Islamisme*, trad. Chauvin, p. 254; Dugat, *Histoire des philosophes et des théologiens musulmans*, p. 144.

2) T. I, texte arabe et traduction française, par M. Cl. Huart, dans les *Publications de l'École des Langues orientales vivantes*, 1899. Le t. II a paru en 1901. Il a été récemment démontré que cet ouvrage n'est point, comme on l'avait cru, d'Abou-Zéid, mais d'un autre auteur; cette démonstration paraîtra incessamment dans le *Journal Asiatique*.

l'état vague, indécis, dans lequel se trouvait encore une partie des dogmes musulmans qui depuis, chez les Sunnites, ont pris un caractère plus marqué, plus ferme, plus cristallisé, si je puis m'exprimer ainsi. Le *Livre de la Création* est de l'an 355 (966 de J.-C.); c'est un résumé encyclopédique de l'état des connaissances musulmanes à cette époque, composé à la demande du ministre d'un prince Samanide. Il contient, entre autres, un exposé de la cosmogonie selon les idées des philosophes grecs et d'après les traditions des Juifs, des Chrétiens et des Musulmans; et à propos de la description du monde de la vie future ainsi que des événements qui marquent la fin de ce monde d'ici-bas, il entre dans des détails qui nous semblent montrer l'état d'indécision où se trouvaient alors plusieurs dogmes de la foi musulmane orthodoxe, autrement dit sunnite, sans qu'on puisse le confondre avec les interprétations des sectes dissidentes ou hérétiques, qui sont toujours indiquées à part.

Par exemple, sur la question de savoir comment Dieu parle et agit, « les Musulmans, dit Abou-Zéïd el-Balkhi[1], ne sont point unanimes à ce sujet. Certains d'entre eux prétendent que la parole de Dieu est un acte qu'il accomplit; c'est par cet acte qu'il parle, et il en est de même de son intention, sa volonté, son amour et sa haine. Quand il a dit : « Sois, et cela « fut », c'est, de sa part, la manière de faire exister un être, et la parole est en surcroît... Le commun d'entre eux disent que l'acte, chez Dieu, est l'action de créer et de produire, sans avoir recours à des organes... D'autres ont prétendu que sa parole n'est point un de ses actes, et ils distinguent entre la parole et l'acte. »

Sur l'utilité de la création, voici ce que dit notre auteur : « Les Unitaires sont d'opinions diverses sur la signification de la création du monde, car Dieu l'a créé, non pour attirer un avantage ni pour repousser un mal; et quiconque agit sans utilité, ni à titre de défense contre un dommage, est un in-

1) T. I, p. 105.

sensé, non un sage. Les Musulmans disent : Cela est bien si l'auteur de l'acte est exposé à être atteint par les avantages ou les inconvénients de celui-ci; mais puisque Dieu n'a pas besoin de se mettre en garde contre le bien ou le mal, il n'est pas insensé, ni agissant inutilement. La démonstration a établi que Dieu est sage et non insensé; or, il est impossible qu'un sage fasse quelque chose d'inutile. Sa création n'est donc pas dépourvue de sagesse, bien que nous ne la saisissions pas clairement, parce que nous savons que le sage ne fait que ce qui est sage[1] ».

En ce qui concerne le début de la création, les opinions sont bien partagées. Les traditions qui dérivent d'Ibn-'Abbâs disent les unes que Dieu créa d'abord la plume qui sert à écrire les décrets divins[2], puis le poisson qui soutient le monde[3]; les autres que ce furent le trône et le siège; d'autres encore la lumière et les ténèbres. Une version entièrement différente nous a été conservée sur l'autorité d'El-Ḥasan et dit que ce fut la raison[4]; une autre version dit : les âmes; d'après Modjâhid, qui était pourtant élève d'Ibn-'Abbâs et d''Abdallah, fils du Khalife 'Omar, le commencement de la création se serait manifesté par le trône, l'eau et l'air; la terre aurait été créée de l'eau.

Une question qui s'est de bonne heure posée à l'esprit des musulmans, c'est le véritable sens à attribuer aux mots *'Arch* et *Korsî* qui, dans le Qor'ân, servent à désigner le trône de Dieu. Pour nous, nous sommes arrivés à penser que, dans l'esprit de Moḥammed et de ses contemporains, le mot *'Arch* désigne l'ensemble du trône du souverain, à savoir une estrade de quelques degrés surmontée d'un baldaquin, telle que les Bédouins avaient pu en voir au Tâq-kisrâ, à Ctésiphon, les jours d'audience solennelle des monarques sassanides, et

1) T. I, p. 107.
2) Devenu dogme plus tard. Cf. Hugues, *Dictionary of the Islam*, p. 478, v° *Qalem*, d'après le *Michkât*.
3) *Livre de la création*, t. I, p. 136.
4) *Id. op.*, t. I, p. 137; cf. p. 145.

que le mot *korsî* indique plus spécialement le fauteuil placé sur l'estrade. Mais au IV[e] siècle on était embarrassé pour expliquer ces termes, et le texte d'Abou-Zéïd el-Balkhî le prouve. « Les uns, en effet, disent que le trône ressemble à un *sarîr* », mot qui ne peut signifier ici que le trône à la persane, où le souverain s'accroupit sur une sorte de plateau allongé supporté par des pieds; les autres le comparent à un siège sur lequel la divinité est assise, opinion fortement entachée d'anthropomorphisme. Les traditionnistes prétendaient que le *korsî* est un tabouret sur lequel on pose les deux pieds quand on est assis sur le trône, et dont ils s'étaient peut-être formé une idée par les sculptures de Persépolis représentant les rois Achéménides sur leur trône; mais déjà des interprétations allégoriques, admises comme orthodoxes par notre auteur, s'étaient glissées chez certains exégètes, et l'on voit que pour certains commentateurs, le trône n'était plus qu'une figure destinée à jouer dans le ciel le rôle de la Ka'ba sur la terre, c'est-à-dire que les anges lui adresseraient leurs prières en tournant autour d'elle, et que le *korsî* signifierait simplement la science de Dieu parce que le Qor'ân dit (II, 256) qu'il est aussi large que les cieux et la terre.

On s'est disputé sur l'endroit où pouvait être situé le paradis céleste[1] : les uns ont dit qu'il est dans l'autre monde, qui est déjà créé; les autres qu'il est dans un monde à part, différent de ce monde d'ici-bas et de celui de la vie future; quelques-uns le placent dans le septième ciel, dont le toit est formé par le trône de Dieu; enfin d'autres, pour conclure, admettent qu'il est créé, mais qu'on ne sait pas où il est.

Abou-Zéïd el-Balkhî reconnaît que de son temps il circulait « des descriptions du paradis et de l'enfer qui ne reposent sur aucune tradition[2] »; mais il justifie la parole du Prophète : « Dites du paradis ce que vous voudrez, votre discours

1) T. I, p. 177.

2) Comparer, sur le rôle des conteurs (*qâçç*) dans la formation de certaines traditions, les intéressantes recherches de M. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, t. II, p. 161 et suiv.

sera toujours inférieur à ce qu'il est en réalité » en ajoutant que les auteurs de ces descriptions fantaisistes, « quand même ils se livreraient à une débauche d'imagination, ne sauraient dépasser les limites de leur propre esprit ni les bornes de leurs connaissances ; ils ne peuvent se flatter d'atteindre le fond de ce qui s'y trouve, ni même une partie quelconque, parce que les délices et la vengeance promises par Dieu sont au-dessus de toute énumération, étant infinies et sans terme. »

Bien que le Qor'ân dise explicitement (V, 41) que l'enfer est un châtiment éternel[1], il s'est trouvé des docteurs orthodoxes pour soutenir qu'il aurait une fin. Ibn-Mas'oûd a dit : « Il viendra pour la géhenne un temps où ses portes battront parce qu'il n'y aura plus personne au dedans ; cela aura lieu bien des années après que les damnés y seront restés. » Ech-Cha'bî, l'un des premiers ascètes musulmans, qui mourut en l'an 104 hég., aurait dit : « La géhenne est, des deux demeures, celle qui tombera en ruines la première ». Le Khalife 'Omar aurait dit : « Si les réprouvés attendaient le nombre des grains de sable contenu dans un monceau, ils pourraient espérer[2]. »

On paraît être d'accord sur la balance qui doit servir à peser les actions des hommes ; on la dépeint comme ayant deux plateaux et un fût ; chaque plateau est de la grandeur de la surface de la terre, l'un est fait de ténèbres et l'autre de lumière ; son fût est aussi grand que l'espace entre l'Orient et l'Occident ; elle est suspendue au trône, elle a une langue et un cri « qui lui servent à appeler les élus et les réprouvés ». Mais quelle est la nature de l'objet pesé ? « Les uns disent : Ce qu'on pèse, c'est l'acte lui-même ; les mauvaises actions sont légères, parce que l'homme les commet par légèreté et vivacité ; les bonnes sont lourdes, parce que l'homme les produit avec attention et peine. » Ibn-'Abbâs et 'Abdallah ben 'Omar, le fils du Khalife, citent au contraire une tradition qui indique qu'on ne pèsera que les feuilles sur lesquelles les actes

1) Cf. d'Ohsson, *Tableau de l'Empire ottoman*, t. I, p. 140 (de l'éd. in-8).
2) *Livre de la Création*, t. I, p. 188.

sont écrits, au nombre de quatre-vingt-dix-neuf rouleaux, chacun de l'étendue du regard, pour chaque coupable ; on mettra dans l'autre plateau un papier sur lequel sera écrite la formule du *tauḥid* ou profession de foi en l'unité de Dieu, et ce plateau l'emportera [1]. Cette explication ayant déplu à certaines personnes, celles-ci ont prétendu qu'on pèserait la récompense des actes, et quand on leur demanda en quoi cela consisterait, elles répondirent : « Dieu fera voir cette récompense sous une certaine forme et créera, au moment de l'opération, une pesanteur du côté de la piété et une légèreté du côté du péché » ; et cette interprétation était admise comme possible par un esprit aussi éclairé que celui d'Abou-Zéid[2].

Et la trompette du jugement dernier? Pour les uns, c'est une sarbacane en forme de corne, dans laquelle on rassemblera les âmes pour les lancer, au moment de la résurrection, dans les corps auxquels elles avaient appartenu. Pour les autres, il n'y a pas à s'en préoccuper, puisqu'elle n'est pas encore créée et ne le sera qu'au moment de s'en servir[3].

Le bassin (*Ḥaud*) est représenté habituellement comme rond et avec une étendue de trente journées de marche ; son eau est plus blanche que le lait, son odeur plus agréable que le musc ; les coupes qui sont tout autour égalent en nombre les étoiles du firmament[4]. Abou-Zéid n'est pas aussi affirmatif : « Le bassin est mentionné dans les traditions du Prophète, mais de façons passablement divergentes. Bien des commentateurs disent que le nom de *Kauther* désigne le bassin du Prophète. On rapporte cet apophtegme : « L'espace entre « les deux bords de mon bassin est comme l'espace entre « Çan'â et Aïla (comme qui dirait la longueur de la Mer Rouge) ;

1) C'est l'opinion qui a prévalu. Cf. Hugues, *Dictionary*, p. 353, v° *Mizan*, où il faut lire, 2e col., l. 9, 'Abdallah ibn 'Omar au lieu de Abdu'llâh ibn-'Amr. Cf. également le *Mokhtaçar et-Tedhkiret el-Qorṭobiyya*, éd. du Caire, 1303, p. 60.

2) T. I, pp. 193-194.

3) *Id. op.*, p. 195.

4) D'Ohsson, *ouvrage cité*, t. I, p. 140.

« les vases qui l'entourent sont aussi nombreux que les étoiles « du firmament ; son eau est plus douce que le miel, plus fraîche « que la neige, plus blanche que le lait : qui en boit seulement « une gorgée n'a jamais plus soif. » Mais d'autres disent, pour interpréter ce mot de bassin, que le Prophète entendait par là ses œuvres, sa religion et sa doctrine, explication qui devint plus tard hérétique, car on sait que l'interprétation par un sens figuré et métaphorique est prohibée par le catéchisme musulman[1].

Il est clair que sur tous ces points l'opinion des Sunnites n'était pas encore fixée; le catéchisme se constituait lentement, il n'était pas encore arrivé à sa forme complète, définitive. Le livre d'Abou-Zéïd Balkhî, étant un document daté, a l'avantage de nous offrir des renseignements exacts sur l'état des croyances dans le monde musulman à la fin d'une période où la philosophie grecque avait brillé d'un grand éclat dans les écoles de l'Orient et de l'Occident, sans déranger la marche lente et progressive du développement du dogmatisme islamique.

Cl. Huart.

1) D'Ohsson, *op. laud.*, t. I, p. 325.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Dialogues of the Buddha, translated from the Pâli by T. W. Rhys Davids. — Londres, Frowde, 1899, 334 p. — *Sacred Books of the Buddhists*... edited by F. Max Müller, Vol. II.

Si S. M. Chulâlankarana, roi de Siam, s'est proposé de servir les intérêts religieux du Bouddhisme en fondant la collection des *Livres sacrés des Bouddhistes*, il doit à M. Rhys Davids une gratitude illimitée. Max Müller, naturellement désigné pour diriger cette entreprise qui prolongeait en quelque sorte les *Livres sacrés de l'Orient*, avait eu la sagesse discrète de publier tout d'abord la traduction rigoureusement philologique d'une œuvre intéressante surtout par ses mérites littéraires : la Jâtaka-mâlâ. Le traducteur, M. Speijer, s'était contenté de traduire le texte sanscrit avec le plus d'exactitude possible, sans entrer dans des discussions de doctrine. Pour tenir sans doute la balance égale entre les sectes rivales aussi bien qu'entre les tendances scientifiques, Max Müller confia le second volume à M. Rhys Davids. C'est que le nom de M. Rhys Davids vaut à lui seul un programme : formé à l'école des prêtres de Ceylan, familier avec toute la littérature pâlie et les commentaires singhalais, le fondateur et l'âme de la Société des Textes pâlis, il est le champion à la fois le mieux armé et le plus zélé de l'orthodoxie méridionale.

Le nouveau volume est, en réalité, la suite des *Buddhist Suttas* commencés dans les *Livres sacrés de l'Orient*. Il comprend treize dialogues empruntés à la collection du Dîgha Nikâya : 1. Brahmajâla ; 2. Sâmañña-phala ; 3. Ambattha ; 4. Sonadanda ; 5. Kutadanta ; 6. Mahâli ; 7. Jâliya ; 8. Kassapa-Sihanâda ; 9. Potthapâda ; 10. Subha ; 11. Kevaddha ;

12. Lohicca; 13 Tevijja. Le premier définit la position du Bouddhisme du Petit Véhicule sur la question de l'âme; le second exalte les avantages de la vie religieuse au sein de la communauté ecclésiastique; le troisième traite de la caste et réfute la prétendue supériorité du brahmane; le quatrième définit les caractères du vrai brahmane; le cinquième raille les sacrifices considérés comme un moyen de salut; le sixième, que le septième reproduit en partie, examine le problème des rapports de l'âme et du corps et traite subsidiairement des facultés merveilleuses; le huitième compare les mérites de l'ascète aux mérites du religieux bouddique; le neuvième discute le principe de la contemplation mystique, et aborde à nouveau la théorie de l'âme; le dixième est une répétition, légèrement modifiée, du second; le onzième porte sur les miracles et la thaumaturgie; le douzième définit le véritable maître; le treizième enfin discute la méthode de l'union avec Brahma.

Le lecteur ne doit pas s'attendre à des controverses en règle, à des joutes d'école, à une bataille de syllogismes. L'Inde ancienne ignore les procédés rigoureux de la logique; les Brâhmanas et les Upanisads entendent autrement la discussion, et le Bouddha des Suttas est sur ce point l'héritier des traditions brahmaniques. Aux prises avec un adversaire, il n'essaie point de mettre en lumière par une lente et minutieuse analyse l'erreur ou la fausseté d'une notion qu'il rejette; il essaie moins encore de la rattacher par l'induction ou la déduction à un système total qu'il opposerait au sien. Il accepte la thèse de son adversaire; mais il la reprend d'un nouveau point de vue, l'inspire d'un autre esprit, altère chemin faisant la valeur des termes qu'il paraît emprunter, et ramène la question, si éloignée qu'elle en ait pu paraître, à l'une des données fondamentales de sa propre doctrine. S'agit-il, par exemple, de l'existence et de la nature de l'âme? Il passe en revue toutes les opinions proposées; il montre l'insuffisance des solutions, les préjugés d'où elles sortent; mais surtout il en marque l'inutilité pour atteindre à la sainteté et à la délivrance. S'agit-il du brahmane? Il ne conteste pas de front sa dignité privilégiée; mais il soutire à son adversaire complaisant une définition du brahmane qui écarte le privilège gênant de la naissance et qui laisse subsister seulement les conditions morales, et dès lors rien n'est plus aisé que de proclamer l'identité du brahmane et du saint bouddhique.

M. Rhys Davids qui exalte avec un enthousiasme peut-être un peu vif l'ingéniosité de ce procédé dialectique est pourtant obligé d'en reconnaître le danger réel; quelle que soit l'habileté des manœuvres, elle

laisse subsister une équivoque fondamentale. Le Bouddhisme, en fin de compte, a cruellement expié cette confusion initiale. Établi à l'origine sur des définitions disparates, improvisées au hasard des rencontres, et sans autre unité que les tendances toujours un peu contradictoires du même sentiment, le Bouddhisme n'a pu s'organiser en système qu'au prix de divisions et de schismes qui l'affaiblissaient. Au lieu d'opposer à la souplesse amorphe du brahmanisme un bloc compact et irréductible, il restait à demi engagé dans les formules traditionnelles où il devait revenir s'absorber un jour.

Il serait puéril de vanter l'exactitude et la science du traducteur; il suffit de constater que l'œuvre est digne du nom de M. Rhys Davids. Chacun des Suttas est précédé d'une introduction spéciale qui en dégage nettement le sujet et l'éclaire par des passages parallèles des Écritures pâlies; des notes particulières signalent et discutent loyalement toutes les difficultés et les obscurités du texte; la lexicographie pâlie y trouve à glaner une abondante moisson. Quelques-unes de ces notes, par exemple sur la doctrine Lokâyata, sur les appellations personnelles, sur l'expression « Sambodhi-parâyano » sont de véritables dissertations. A propos de cette dernière expression, M. Rhys Davids pose hardiment la question de doctrine que soulève l'emploi du mot sambodhi dans les inscriptions de Piyadasi : Faut-il reconnaître à ce trait l'empreinte du Grand Véhicule? Naturellement M. Rhys Davids ne le pense pas. La question reste ouverte.

M. Rhys Davids, qui attache avec raison tant de valeur aux explications du commentateur Buddhaghosa, a malheureusement dû laisser de côté et semble même avoir ignoré un témoignage contemporain de Buddhaghosa, et d'une importance égale. Le Digha-nikâya, ou le texte correspondant du Bouddhisme indien, a été traduit en chinois sous le titre de « Tchang O-han = Dirgha-âgama » par Buddhayaças et Tchou Fo-nien en 413 de l'ère chrétienne. Je n'ai pu songer à établir une comparaison en règle; les quelques détails que j'ai contrôlés donnent des résultats intéressants, qui promettent largement à une recherche minutieuse. Sur le titre du Kevaddha Sutta, que la tradition des manuscrits laisse flottant, le chinois élimine la lecture « Kevatta = pêcheur », car il traduit « Kien-kou = ferme, solide ». Le mot « paham » de la stance p. 283 est traduit par « tzeu-ieou-koang = svabhâva-prabha », confirmant l'interprétation de d'Alwis et écartant les interprétations de MM. Rhys Davids et Neumann.

La liste de rsis du Tevijja sutta § 10, p. 303 est remplacée par l'énu-

mération suivante : A-tcha-pa, Po-ma-ti-po, Pi-po-mi-to, I-ni-lo-sse, Che (= ya)-po-ti-po, Po-po-si, Kia-che, A-lou-na, Kiu-tan, c'est-à-dire Atharva, Vâmadeva, Viçvâmitra, Angiras, Yavadeva ?, (Va) Vasistha, Kâçyapa, Aruna, Gotama, qui correspond en grande partie à l'énumération de l'Ambattha sutta § 8, p. 129 (et cf. note). La liste elle-même de l'Ambâttha sutta devient en chinois : A-tcha-mo, Po-mo, Po-mo-ti-po, Pi-po-mi, I (?)-teou-lan-si, Ye-po-ti-kia, Po-po-po-si-tcha, Kia-che, A-lou-na, Kiu-tan, Cheou-i-po, Siun-to-lo = Athama, Vâma, Vâmadeva, Viçvâmitra, Angiras (?), Javatika ?, Vava Vasistha, Kâçyapa, Aruna, Gotama, Çu... iva ?, Sundara. La traduction du même sûtra, donnée par Tchi-k'ien (du pays des Yue-tchi) dès le IIIe siècle, entre 222 et 253, donne, au lieu des 10 noms du pâli et des 12 du Tchang O-han, une liste de 23 tao-cheu (maîtres de la Voie) : Ki-tou, Liou-hao, Tsin-to, Kia-i, A-jeou, Kia-chenn, Ing (?)-i, O-tch'ao, Yen-mao, Seu (= Pa)-mi, Kien-ho, A-loun, Kieou-tan, Ki-song, Ing (?)-lei, Kia-che, Po-fou, A-pan (= pai), Hi-li, Yeou-tch'a, Po-li, Kiao-king, Pi-kia, où sont des transcriptions peu transparentes on reconnaît ou on devine plusieurs des rsis de la liste précédente : Angiras, Jama(dagni) ou Yama ?, (Vi)çvâmitra, Aruna, Gotama, Bha(rad)vâja, A(thar)van.

Dans une préface développée, M. Rhys Davids affirme une fois de plus, et avec une conviction toujours croissante, la haute antiquité des Suttas Pâlis, sous leur forme présente, qu'il tient à peu près pour l'expression authentique des enseignements du Bouddha. Il n'énonce pas positivement cette conclusion, il se contente de l'amorcer par des assertions de détail fondées sur des enchaînements de raisons ; l'impulsion acquise oblige en quelque sorte le lecteur à faire le dernier bond. Et voilà un préjugé de plus introduit dans la circulation sous le couvert d'un nom respecté. M. Rhys Davids, malgré sa sûreté philologique, n'a pas pu dépouiller le vieil homme ; il a conservé les pratiques du barreau. La valeur des raisons le préoccupe moins que la valeur du raisonnement ; il pose avec assurance des principes douteux, qui mènent ensuite avec complaisance aux résultats voulus. Grâce à une remarquable dextérité de main, grâce aussi à sa science solide, M. Rhys Davids ne va jamais jusqu'à se compromettre à fond sur les points délicats ; le spécialiste averti devine à un mot, à une nuance, les réserves de la pensée, mais le public qui ne s'accommode pas des subtilités et qui réclame des formules brutales enregistre de son côté comme des faits acquis des hypothèses contestables et des opinions personnelles. Le livre entier souffre de ce défaut, qui paraît s'accuser plus gravement à chacune des nouvelles pu-

blications de M. Rhys Davids. M. Rhys Davids aime pourtant trop ces études auxquelles il a consacré tant d'efforts et de veilles laborieuses pour vouloir en paralyser ou en retarder les progrès ultérieurs par des généralisations hâtives et des affirmations prématurées.

SYLVAIN LÉVI.

Lic. PAUL WERNLE. — **Die Anfänge unserer Religion.** — Tübingen und Leipzig, J. C. B. Mohr, 1901. 7 marks.

M. Wernle, professeur à l'Université de Bâle, nous présente le cours qu'il a donné dans le semestre d'été 1900, sous la forme d'un volume compact de 410 pages, serré malgré son étendue, et auquel on ne pourrait guère reprocher que la surabondance de ses richesses. En tous cas, il ne faut pas songer ici à en faire un inventaire tant soit peu complet, et nous devrons nous borner à relever quelques faits saillants, en renvoyant au livre lui-même le lecteur curieux de connaître les principales modifications subies par l'Évangile avant la formation du catholicisme.

Nous apprécions les qualités d'historien et de psychologue de l'auteur dès les premières pages où il nous parle de Jésus et de son Évangile. Jésus lui-même a-t-il partagé la conviction de la première communauté chrétienne qui le regardait sans hésitation comme le Messie ? A-t-il pu accepter une idée aussi étroite et aussi particulariste que celle du Messie juif? A cette question, les faits répondent affirmativement, sans que nous puissions préciser quand et comment cette conscience messianique est née en lui. Toutefois son génie religieux si pur a rejeté instinctivement tout ce qu'il y avait de national, de politique, de matériel, dans la conception messianique de son époque. Il n'a été ni le Messie des zélotes, ni celui des rabbins, ni le sauveur politique attendu par le peuple, ni l'être surnaturel à qui tout est possible, ni le roi de ce monde, ni le fils de David, mais un Messie qui devait souffrir et mourir. De même pour le Royaume de Dieu : tout en se croyant sincèrement le véritable interprète des idées de son temps et de son pays, il modifie inconsciemment dans un sens spiritualiste le lieu, la date, le caractère du Royaume, et le bénéficiaire qui n'est plus exclusivement Israël. Qu'il ait cru revenir sur les nuages du ciel et réapparaître à sa propre génération, nous en sommes moins certain que l'auteur, parce que nous sommes moins sûr que l'idée de la Parousie qui revient souvent en effet

dans les paroles de Jésus, ne soit pas le fait des disciples qui, sur ce point comme sur d'autres, ont bien pu se méprendre sur des idées que nous avons quelques raisons de croire tout à fait en dehors de leurs conceptions traditionnelles.

L'Évangile du Christ entre d'abord en lutte avec le judaïsme, et danst cette première polémique, ni d'un côté ni de l'autre on ne pose la vraie question : ce qu'était Jésus et ce qu'il voulait. Au lieu de cela, on discute sur sa messianité, d'autant plus difficile à prouver du côté chrétien que Jésus en avait éliminé la plupart des éléments judaïques. Cet antagonisme contre le judaïsme n'empêcha pas d'ailleurs l'infiltration dans l'Église chrétienne de l'eschatologie juive, de la croyance aux anges, du Dieu irrité ou inaccessible qu'on retrouve chez Paul et Jean. De même, pendant qu'on discutait de la valeur et de l'abolition de la loi juive, le fond même de l'éthique judaïque s'introduisait dans le Christianisme. Enfin, grâce à l'idée paulinienne de l'Église conçue comme le véritable Israël, la nouvelle communauté s'appropria l'idée juive d'Église avec ses étroitesses et son intolérance. Paul et surtout Jean en sont pénétrés.

Une infiltration analogue du paganisme est la conséquence du contact avec l'hellénisme, que les chrétiens combattent d'abord en partant des vieilles conceptions judaïques des idoles, des démons, etc. Mais bientôt les affinités se révèlent entre la nouvelle religion et le paganisme, tout prêt par exemple à ajouter une nouvelle divinité au nombre illimité de ses dieux, tandis que la divinité du Christ répugnait profondément à la conscience juive. Le Christianisme s'appropria donc facilement la critique du polythéisme déjà faite par la philosophie grecque et tant d'autres conceptions de la philosophie populaire sur Dieu, la matière, la création. L'eschatologie hellénique se retrouve déjà dans Luc, et envahit de plus en plus l'Église, surtout dans ses descriptions de l'enfer. L'influence des mystères grecs se fait aussi sentir dans la formation des sacrements au sein du Christianisme, réduit à l'état de secte par la persécution juive et païenne. Il est vrai que cette secte aspire en même temps à être une religion universelle. Cette double tendance du Christianisme, à relever d'un côté les liens de parenté qui l'unissent à tout ce qui n'est pas chrétien, et d'un autre côté à s'en distinguer et à faire ressortir sa supériorité, se montre d'une manière frappante dans l'Évangile de Jean, qui est d'une part « un vrai document du caractère fanatique et sectaire de l'ancien Christianisme », et d'autre part nous offre l'antithèse absolue de cette étroitesse dans la conception si universaliste du Logos de son Prologue.

Ici et ailleurs, l'auteur nous présente des idées fort intéressantes et originales sur saint Jean. Quant à saint Paul, nous oserons risquer une critique qui est plutôt une impresion personnelle, et qui d'ailleurs s'adresse moins à l'auteur qu'à la théologie en général, d'autant plus portée à admirer sans réserve le système paulinien qu'elle s'y mire comme dans un miroir. Au lieu d'une nouvelle exposition, si excellente soit-elle, de la théologie paulinienne, après tant d'autres, et si copieuse que ce qui concerne Paul occupe presque le tiers de l'ouvrage, nous eussions préféré une étude historique des sources de cette théologie, des éléments judaïques et helléniques dans l'éducation et dans la pensée de Paul, une sorte de psychologie de l'apôtre. M. W., mieux que tout autre, avec son talent et sa conscience d'historien, était à même de se tirer de cette tâche ardue, mais intéressante.

Georges Dupont.

G. Bonet-Maury. — **Histoire de la liberté de conscience en France depuis l'édit de Nantes jusqu'à juillet 1870.** — Paris, Alcan, 1900, 1 vol. in-8° (de la *Biblioth. d'hist. contempor.*) de vi-263 p.

Le beau livre de M. G. Bonet-Maury ne mérite peut-être qu'à demi son titre d'histoire de la liberté de conscience en France pendant trois siècles. Un tel sujet ne pouvait être traité à fond dans un si court espace, et l'auteur a dû trop souvent se borner à l'indication sommaire des faits, accompagnée de réflexions personnelles.

Toute la première partie, de l'Édit à la Révolution, est écrite avec une hauteur de vues[1] et une impartialité à laquelle chacun rendra hommage. Peut-être le grand fait de la Révocation n'y apparaît-il pas avec un relief suffisant. Plusieurs parties du sujet : causes de la suppression de la liberté de conscience, adversaires et apologistes de la tolérance, etc., sont examinées en bloc pour la période 1661-1715, comme si cette période était une. M. Bonet-Maury dégage avec soin les influences qui préparent l'édit de 1787. Il cite les sages paroles de Claude Fleury, le confesseur de Louis XV (p. 67) et la déclaration de Romilli dans l'ar-

1) Une phrase laisserait croire que, sous Richelieu, les colonies étaient ouvertes aux protestants (p. 32).

ticle *Tolérance* de l'*Encyclopédie* : « Le droit du souverain expire où règne celui de la conscience »; Napoléon, plagiaire de génie, en tirera l'éclatante formule dont M. B.-M. a fait l'épigraphe de son livre. Tout ce mouvement aboutit à Rabaut Saint-Étienne et à Mirabeau, qui prononce enfin les paroles définitives : « La liberté la plus illimitée de religion est tellement à mes yeux un droit sacré, que le mot de tolérance qui essaie de l'exprimer me paraît en quelque sorte tyrannique lui-même, puisque l'existence de l'autorité qui a le pouvoir de tolérer attente à la liberté de penser, par cela même qu'elle tolère et qu'ainsi elle pourrait ne pas tolérer ».

C'est surtout la période postérieure à 1787 qui intéresse M. B.-M. Il y consacre plus de 160 pages sur 250. Il montre le caractère incomplet des définitions révolutionnaires de la liberté de conscience (p. 91), et les coupables inconséquences de la pratique révolutionnaire. Son jugement sur l'œuvre napoléonienne rappelle celui de M. Debidour (p. 117-118)[1]. Il poursuit son enquête à travers le XIX[e] siècle, montrant discrètement combien l'intolérance a la vie dure (voy. p. 272, la circulaire de Mgr Parisis, en 1856, sur les élèves protestants dans les écoles mixtes). A ce point de vue, il est fâcheux que M. B.-M. se soit arrêté à 1870; les périodes de l'Ordre Moral et du Seize-Mai lui eussent fourni une riche moisson.

Quand il traite de faits aussi récents, il est bien difficile à l'historien de ne pas exprimer, au sujet de ces faits, une opinion personnelle; M. B.-M. dans son légitime respect de la liberté et dans son désir de rendre également justice à tous les partis, en arrive à une certaine coquetterie de l'impartialité absolue. Il blâme (p. 136) les gallicans de 1825, et trouve leurs opinions contraires à la liberté de conscience, parce qu' « ils soutinrent que le droit d'autoriser une congrégation était un acte du pouvoir législatif et non pas seulement du pouvoir exécutif ». De même, p. 163, il traite de « dictature », contraire à « la liberté de conscience absolue », cette doctrine de Guizot, oui, de Guizot lui-même : « L'État seul a le droit de faire élever ceux que n'élèvent pas leurs propres parents et nul ne peut, sans l'autorisation de l'État, prendre lui-même, ni recevoir des parents eux-mêmes cette mission[2]. » Et pour-

1) Sur Napoléon et les Juifs (p. 118-119), comme sur les Juifs et la Révolution, voy. les articles, que M. B.-M. n'a pu connaître, de M. Ph. Sagnac, dans la *Revue d'hist. moderne et cotemporaine*.

2) De même (p. 193), les opinions de Guizot sur les Jésuites.

tant M. B.-M. trouve, à bon droit, prophétiques (p. 185) ces lignes que Jules Simon écrivait en 1843 : « Si la liberté de l'enseignement aboutit à la création de collèges catholiques, protestants, israélites, qu'y gagnera l'unité nationale? Cela pourrait aboutir à la révocation de l'édit de Nantes ».

Dans une très noble conclusion M. B.-M. essaie de démêler les causes qui obscurcissent, en France, la notion de la liberté de conscience. Une éducation séculaire nous fait voir dans la croyance une dépendance directe et exclusive du vouloir, et semble légitimer à nos propres yeux l'appel au bras séculier et la religion d'État; la même éducation a déposé en chacun de nous, quelle que soit sa croyance individuelle, l'idée théologique de l'unité et de l'indivisibilité de la vérité, le désir de l'unité confessionnelle, et, plus ou moins, la conviction que « hors de notre Église », hors de notre croyance personnelle, « il n'y a point de salut », soit dans ce monde, soit dans l'autre. Le bonheur des hommes, au ciel ou sur la terre, ne vaut-il pas qu'on leur inflige « une sainte violence »?

C'est dans le progrès de la science, dans une plus profonde connaissance des lois de la pensée et du caractère relatif et évolutif de la vérité que M. B.-M. entrevoit le remède. Le premier effet de ce remède sera la disparition d'un système politico-religieux, le système napoléonien, qui « ne satisfait plus les amis de la liberté religieuse,... régime de bon plaisir, plutôt que de vraie liberté ».

Henri Hauser.

Journal of the American Oriental Society. XXIe volume 2e partie, 234 p. — New Haven, Connecticut, 1901.

La première moitié du XXIe volume du *Journal de la Société Orientale Américaine* doit consister dans un index général aux vingt premiers volumes. Cet index n'est pas encore prêt; aussi la Société s'est-elle décidée à publier dès maintenant la seconde moitié du volume XXI. Le désordre n'est qu'apparent et ne risque point d'entraîner de complications fâcheuses. Le nouveau volume atteste une fois de plus la vigueur et la vitalité des études orientales en Amérique. Si l'Extrême-Orient paraît être délaissé, l'Inde, l'Iran et les Sémites y sont l'objet d'études solides et consciencieuses. C'est un spectacle assez piquant de voir, dans un pays où les considérations d'intérêt pratique passent pour diriger la

vie sociale, les savants appliquer leur attention à des civilisations mortes ou somnolentes, et la détourner des régions où sont engagées les plus graves questions de la politique et de l'économie actuelles.

L'Assyrie est représentée par un mémoire de M. Dyneley Prince sur les Inscriptions Unilingues K. 138 et K. 3232 (en sumérien; ont trait à des rites analogues au bouc émissaire). M. Barton étudie le panthéon sémitique : (Ishtar comme divinité androgyne; Genèse du dieu Eshmun). M. Iastrow analyse, en particulier du point de vue hébraïque, la coutume de déchirer ses vêtements en signe de deuil; il prétend illustrer par un nouvel exemple une thèse qui lui est chère; c'est que les rites religieux montrent en général une inclination marquée à reproduire en les transposant les modes primitives et les façons de vivre antérieures; la coutume serait un rappel du temps où l'on se dévêtait pour participer à une opération religieuse (enterrement, etc.). M. Gottheil traduit sept inscriptions palmyréniennes inédites et sans grand intérêt. Tout le reste du volume est occupé par l'Inde et l'Iran. M. Bloomfield revient avec une logique pressante à la Chronologie relative des hymnes védiques, et montre qu'en dehors des admirables travaux de Bergaigne les critères proposés reposent tous sur des conceptions arbitraires; les récentes conquêtes de la grammaire comparée ont en particulier fait justice des prétendus arguments linguistiques. Il donne ensuite une explication très ingénieuse de l'épithète rcisama donnée au dieu Indra (rci-sâma devient rcisama en vertu d'une loi rythmique de la langue védique). M. Jackson poursuit son analyse minutieuse des drames sanscrits au point de vue du temps. M. Hopkins recherche les antécédents, et spécialement dans l'épopée, de la pratique hindoue universellement connue sous le nom de dharna. M. A. H. Allen traite longuement d'un rite assez insignifiant (le vatasâvitri-vrata) d'après deux compilations brahmaniques. Enfin, sur le domaine iranien, nous retrouvons l'infatigable M. Jackson, avec une étude sur la religion des rois Achéménides, complétée par des remarques intéressantes de M. Gray; une contribution de M. Gray à la Syntaxe avestique (les prétérits de l'indicatif); et un mémoire de M. Mills, qui classe les sens et les nuances de Vohumanah dans les Gâthas.

Sylvain Lévi.

JAMES HASTINGS. **A dictionary of the Bible**, 3e vol. (*Kir-Pleiades*). Edimbourg, Clark; in-4 de xv et 896 p. Prix : 28 sh.

Le beau dictionnaire de la Bible publié par M. James Hastings avec le concours de MM. J. A. Selbie, A. B. Davidson, S. R. Driver et H. B. Swete, paraît chez Clark, à Edimbourg, avec une remarquable régularité. Le troisième volume date de 1900. Le quatrième est annoncé comme prochain. Nous avons déjà caractérisé cette œuvre considérable en annonçant les deux premiers volumes (t. XXXIX, p. 156 et t. XLI, p. 119). Nous ne pourrions que répéter, à propos du troisième, les observations suggérées par les deux premiers. La solidité des articles se maintient, mais la timidité et les compromissions de la critique biblique concernant le Nouveau Testament sont toujours aussi sensibles. C'est surtout comme répertoire des *realia* de la Bible que ce Dictionnaire est appelé à rendre de grands services.

Parmi les principaux articles de ce troisième volume nous avons noté : Langage de L'Ancien Testament, par M. Margoliouth; Anciennes versions latines, par M. H. A. Kennedy; la Loi dans l'A. T., par M. Driver, dans le Nouveau Testament, par M. Denney; Luc, par M. Bebb; Magie, par M. Owen C. Whitehouse; Évangile de Marc, par M. Salmond; Mariage, par M. W. P. Paterson; Marie, par M. J. B. Mayor; Évangile, de Matthieu, par M. J. Vernon Bartlet; Médecine, par M. Macalister; Miracle, par M. J. H. Bernard (article de pure apologétique); Moïse, par M. W. H. Bennett; Musique, par M. James Millar; N. T. (Canon), par M. V. H. Stanton, A. T., par M. F. H. Woods; Palestine, par M. C. R. Conder; l'apôtre Paul, par M. G. Findlay; l'apôtre Pierre, par M. F. H. Chase (malgré les principes conservateurs de la publication, la IIe Épître de Pierre est déclarée apocryphe); Phrygie, par M. W. H. Ramsay.

Le volume contient diverses illustrations, notamment une planche où sont reproduits des types de monnaie datant de 500 av. J.-C. à 135 apr. J.-C. et une carte des voyages de l'apôtre Paul.

Une lacune particulièrement regrettable dans ce volume — et qui est en même temps caractéristique — c'est l'absence d'un article sur Philon et la philosophie judéo-alexandrine. Il est vrai qu'il y a un article *Logos*, où il est parlé assez rapidement de cette philosophie et où l'auteur repousse l'idée qu'elle soit un élément constitutif de la théologie johannique. Mais il est dit aussi que l'apôtre Jean aurait adopté « la phraséologie du

Logos », parce que ce terme était familier à la fois aux Juifs et aux Gentils comme synonyme de « révélation ». Même en se plaçant à ce point de vue, qui me paraît superficiel, il aurait fallu insérer dans ce Dictionnaire de la Bible un exposé complet et approfondi de la philosophie qui avait donné à la doctrine judéo-grecque son expression classique. Ce n'est pas seulement la littérature johannique, c'est aussi l'Épître aux Hébreux et la littérature paulinienne qui exigent, pour être comprises, une connaissance sérieuse de la philosophie judéo-alexandrine. Ne pas s'en rendre compte, c'est le fait d'historiens et de critiques sur lesquels pèse encore la servitude d'une conception non historique du Nouveau Testament.

L'Encyclopaedia Biblica, publiée simultanément sous la direction de M. Cheyne, d'Oxford, fait bien plus librement droit aux résultats acquis de la critique du N. T. Le Dictionnaire publié par M. Hastings n'en rendra pas moins de grands services, par la masse de renseignements techniques qui y sont condensés sous une forme claire et par des auteurs d'une compétence reconnue.

Jean Réville.

Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient. *Revue philologique paraissant tous les trois mois.* — Première année, t. I, n° 1. — Hanoi, Schneider ; 1901, p. 80.

L'École Française d'Extrême-d'Orient est née sous d'heureux auspices ; elle compte à peine deux ans d'existence et déjà elle est entrée dans une période d'activité féconde. La clairvoyance et la pondération de son directeur, M. Finot, lui ont épargné les tâtonnements et les incertitudes du début ; la bienveillance perspicace du Gouverneur général lui a assuré sans parcimonie les ressources nécessaires. Un inventaire archéologique de l'Indo Chine, des missions fructueuses rayonnant jusqu'à Pékin, un volume sur la numismatique annamite ont déjà justifié pleinement la création de l'école. Le Bulletin qu'elle vient de fonder est destiné à la relier plus intimement, par une communication régulière et périodique, avec le monde savant et les travailleurs locaux. M. Finot a tenu à en marquer le caractère rigoureusement scientifique par un sous-titre expressif. C'est une « Revue philologique », qui se propose d'étudier par les méthodes exactes et scrupuleuses des sciences philologiques,

l'histoire des institutions, des religions, des littératures, l'archéologie, la linguistique, l'ethnographie de l'Indo-Chine proprement dite et des peuples qui ont concouru à la civiliser. Son domaine à dire vrai, couvre l'Extrême-Orient tout entier, des pays brahmaniques jusqu'à la Chine et au Japon. Le premier numéro porte l'empreinte de l'esprit lucide et réfléchi qui dirige l'École; il est à la fois substantiel, solide et modeste. En manière de préface, trois lettres de baptême, dues à trois des parrains de l'École, MM. Barth, Bréal et Senart.

Puis une excellente monographie : la Religion des Chams d'après les monuments, par M. Finot. Çivaisme, Vichnouisme, Bouddhisme apparaissent côte à côte dans le panthéon accommodant des Chams. Çiva, le linga, les Çaktis, les sous-ordres Ganeça, Skanda, Nandin sont les plus populaires; Visnu compte surtout grâce à Laksmi son époux et à Garuda sa monture. Le Bouddhisme est à l'arrière-plan, et ses divinités sont peu déterminées. Un inventaire des monuments chams de l'Annam suit ce mémoire.

Les livres imprimés en Indo-Chine arrivent peu en France, moins à l'étranger. En Indo-Chine, même à Saïgon ou à Hanoï, les livres et les journaux savants sont rares. La bibliographie doit donc être un élément essentiel du Bulletin. M. Finot ne l'a pas négligée. Ses lecteurs seront inexcusables, s'ils ignorent le mouvement général des études indiennes et chinoises ; il est impossible d'être informé plus clairement et plus complètement qu'ils le sont. Une série de documents administratifs intéressant l'École termine le fascicule. Il serait injuste de ne pas attribuer aussi une part de félicitations à l'imprimeur, M. Schneider, de Hanoï : les conditions matérielles de la publication lui font vraiment honneur.

Le Bulletin est trimestriel. Le prix de l'abonnement est fixé à 20 fr. pour la France et les pays de l'Union postale.

SYLVAIN LÉVI.

REVUE DES PÉRIODIQUES

RELIGIONS DES PEUPLES NON CIVILISÉS ET FOLK-LORE

(*Suite*)

Zeitschrift des Vereins für Volkskunde
TOME VI (1896), Heft, 1.

F. KUNZE, *Volkskundliches vom Thuringer Wald*, p. 15-24, 175-184. — Recueil de mœurs populaires du village de Wiedersbach, écrit dans l'an 1842 par le curé de la paroisse (Pfarrer Möbius). On fait des gâteaux à la vigile du nouvel an. Le jour de Pentecôte on place deux bouleaux devant la maison de la bien-aimée. Le lundi après le 6 décembre « Klausmarkt » à Eisfeld : on se masque, on se revêt de paille, de plumes, etc., cérémonies de noces. Les funérailles : on serre le cou des morts pour qu'ils ne tombent pas en putréfaction ; dans la chapelle ardente, petits pains pour le convoi funèbre ; après les obsèques, repas pour une partie des assistants.

S. PRATO, *Sonne, Mond, und Sterne als Schönheitssymbole in Volksmärchen und Liedern* (suite et fin), p. 24-52. — Grand recueil de documents où les corps célestes symbolisent la beauté dans les contes et chansons populaires, qui a cependant une importance plutôt littéraire que folklorique.

M. HÖFLER, *Der Wechselbalg*, p. 52-58. — Définitions du changelin suivant l'opinion populaire ; quatre espèces ; la première tire son origine de l'influence de la lune, la deuxième de l'intervention d'êtres surnaturels, la troisième d'un parent démonique, et la quatrième de quelque procédé magique : caractérisation médicale des changelins ; prophylactique populaire.

R. KÖHLER, *Zu den von Laura Gonzenbach gesammelten Sicilianischen Märchen*, p. 58-78, 161-175. — M. Bolte publie sous ce titre un grand recueil de notes compilées par feu R. Köhler, et trouvées partie sur les marges des livres, partie sur des feuilles séparées. Elles se rattachent assez souvent à des incidents seulement des 93 contes auxquels elles se rapportent.

R. REICHHARDT, *Die Drostin von Haferungen*, p. 78-82. — Recueil de légendes qui se rattachaient à un personnage historique : elle apparaissait sous la forme d'une chatte, d'une sorcière, d'une jeune fille ; elle avait l'habitude de

laver ses écus sur le gazon; un garçon qui veut en avoir une poignée les trouve changés en feuilles mortes, etc.

F. N. Finck, *Vier Neuirische Zaubersprüche*, p. 88-92. — Formules magiques irlandaises contre les maladies : M. Finck prétend qu'elles sont du type germanique et de provenance épique (commentaire de M. Pedersen, p. 192).

Heft. 2.

G. Amalfi, *Die Kraniche der Ibykus in der Sage*, p. 115-129. — Conte populaire salernitain de l'homme, qu'un pigeon voit au moment où il commet un meurtre; des expressions imprudentes le conduisent plus tard à l'échafaud. Il semble que l'incident des grues soit une addition légendaire à l'histoire d'Ibykus (cf. p. 346 du même tome).

K. Reiterr, *Volkssprüche aus dem Ennsthal*, p. 129-140. — Vers populaires pour diverses occasions — p. ex. pour la jeune fille qui apporte le cadeau pendant l'érection de la ferme, pour les garçons du village qui visitent les filles la nuit, pour les quêteurs du jour des rois, pour la fille qui veut un mari, etc., enfin les vers inscrits au-dessus des portes.

B. Königsberger, *Aus dem Reiche der altjüdischen Fabel*, p. 140-161. — Les fabliaux de la Bible et du Talmud. M. Königsberger prétend que les fabliaux des livres des Juges et des Rois sont de beaucoup les plus anciens que nous connaissions; par suite de cette opinion il maintient que les fables relatives aux animaux sont antérieures à celles qui se rattachent aux plantes.

T. Unger, *Aus dem deutschen Volks- und Rechtsleben in Alt-Steiermark*, p. 184-188, 284-289, 424-429. — La coutume de faire bénir du vin le 27 décembre, de faire boire du vin au nouveaux-mariés, etc. On y voit les traces d'une offrande aux dieux païens.

G. Kossinna, *Folklore*, p. 188-192. — Sur l'origine et la signification de ce mot.

E. Boberschel, *Abzählreime aus dem Posenschen*, p. 196-199. — Formulettes enfantines d'élimination, dont beaucoup se trouvent presque partout en Allemagne.

M. Kosch, *Die adelichen Bauern von Taropol*, p. 199-204. — Le mariage chez les notables paysans de la Croatie. Le convoi funèbre se compose de femmes.

J. Bolte, *Setz deinen Fuss auf Meinen*, p. 204-208. — La croyance qu'on gagne des pouvoirs magiques en mettant le pied sur le pied gauche d'un initié.

Kleine Mittheilungen.

K. Lehmann, p. 208. — Recherche de l'assassin devant la bière.

E. Bernheim, *Verwunderungslied*, p. 209. — Rimes enfantines; il s'agit d'un pays désert où les animaux se comportent d'une manière étrange; M. Bernheim croit que c'est une création commune aux nations teutoniques (cf. p. 354 du même tome).

K. Weinhold, *Beschwörung des Alps*, p. 213. — Formules magiques contre le cauchemar.

O. Hartung, *Zur Volkskunde im Anhalt*, p. 215-217. — Formules magiques contre les maladies.

Heft. 3.

F. P. PIGER, *Geburt, Hochzeit und Tod in der Iglauer Sprachinsel in Mähren*, p. 251-264, 407-412. — Procédés magiques contre les esprits malins. La coiffe porte-bonheur. Pour éviter qu'on ne change l'enfant il ne faut le sortir qu'après six semaines ; de même pour la mère. Il n'est pas permis à la mère d'aller puiser de l'eau ; s'il le faut absolument, elle en puisera trois fois et la reversera au puits avant d'en prendre. Il faut mordre les ongles de l'enfant. L'accouchée a des pouvoirs magiques ; un incendie cesse dès qu'elle en a fait le tour.

Le mariage. Substitution d'une vieille femme à la fiancée.

La mort (p. 407). Augures. On ouvre les fenêtres pour laisser sortir l'âme.

M. HARTMANN, *Aus dem Volkstum der Berber*, p. 265-276. — Revue et étude comparée des contes, etc. publiés par M. Stumme.

J. TSCHIEDEL, *Italienische Volksrätsel*, p. 276-283. — 87 devinettes italiennes avec traduction allemande.

M. REISNER, *Das Leben in der Auffassung der Gossensasser*, p. 304-319, 396-407. — Description de la vie journalière avec des traits populaires. A la fête de la Toussaint les parrains donnent des gâteaux en forme de poules aux enfants. Devinettes, jeux enfantins.

Kleine Mittheilungen.

K. W[EINHOLD], *Märchen vom Hahnreiter*, p. 320-322. — Variante du conte connu en anglais sous le nom de « transformation fight. ».

Steirische Sagen vom Schratel, p. 322-324. — Contes styriens sur un lutin qui est devenu de nos jours le diable de la croyance populaire.

H. F. HILBERG, *Ein Pakt mit dem Teufel*, p. 326-328. — Récit du XVIII[e] siècle concernant un individu qui avait fait un pacte avec le diable.

R. ANDREE, *Volkskundliches aus dem Boldecker und Knesebecker Lande*, p. 354-363. — Renseignements sur les jeux. Les têtes de cheval sur les faîtes (cf. dans tome VII, 104). Le jeu de « Breitmaul » : il faut jeter un grand couteau de poche de façon à le faire rester debout dans le sol ; il est connu sous le nom de Messerstek (stich) « en Schleswig-Holstein où l'on se sert de beaucoup d'autres méthodes de jeter le couteau. — La douche d'eau pour les filles le dimanche de Judica. Les mariages ; les femmes mariées mangent seules avec la mariée le dernier jour des noces. Les fêtes : Noël, Pâques, etc. Homme revêtu de vert à la Pentecôte. Les derniers épis s'appellent « Vergoudendéi ».

LEHMANN-FILHÈS, *Kulturgeschichtliches aus Island*, p. 381-388. — Les croyances populaires. Les fées. La magie. Les génies à forme animale. Le diable.

H. CARSTENS, *Volksrätsel besonders aus Schleswig-Holstein*, p. 412-423. — Collection de devinettes populaires avec indication de la littérature.

T. UNGER, *Aus dem deutschen Volks- und Rechtsleben in Altsteiermark*, p. 424-429. — 1) La course de l'oie à Pâques (M. Unger cite à ce propos le jeu qui s'appelle en Allemagne « Letztes Paar herbei » qui n'a rien de commun

avec la course ; celle-ci d'après Mannhardt est en rapport avec les rites printaniers). 2) La fermeture des serrures pour enchanter les nouveaux mariés.

O. Hartung, *Zur Volkskunde aus Anhalt*, p. 429-438. — A Noël et le nouvel an, la cigogne et l'ours viennent faire une quête ; ailleurs on trouve le cheval blanc. Interdictions et prescriptions dans les diverses saisons ; à Noël il faut manger du chou sous peine de se voir affligé d'oreilles d'âne. Chanson du nouvel an. Le carnaval.

Kleine Mittheilungen.

H. Rapp, *Spukgeschichten aus Bayern*, p. 439-441. — Récits populaires au sujet de revenants, etc.

Bethams, *Dei Geistermesse zu Köln*, p. 441. — Revenants qui célèbrent la messe.

K. Maurer, *Die bestimmten Familien zugeschriebene besondere Heilkraft*, p. 443. — Un roi d'Islande choisit une fois pour soigner les blessés plusieurs hommes dont la postérité possède encore des pouvoirs magiques. Même croyance en Irlande à propos de certains noms de famille (cf. tome VII, 150 ; VIII, 212.

Tome VII (1897).

Heft. 1.

W. Schwartz, *Eine Gewittersanschauung Jean Pauls mit allerhand mythischen Analogien*, p. 1-11. — M. Schwartz voit dans l'usage de jeter des disques brûlants (Scheibenschlagen) une cérémonie qui est en rapport avec la tempête.

H. F. Feilberg, *Zwieselbäume nebst verwandtem Aberglauben in Skandinavien*, p. 42-53. — Sur l'usage de faire passer les enfants à travers un arbre ou un autre objet fendu par le milieu.

K. E. Haase, *Volksmedizin in der Grafschaft Ruppin*, p. 53-74, 162-172, 287-292, 405-412 ; t. VIII, 56-62, 197-205, 304-309, 389-394. — Remèdes et formules magiques contre les maladies assez mal classés sous les noms des maladies au lieu de ceux des remèdes.

O. Hartung, *Zur Volkskunde aus Anhalt*, p. 75-93. — Le mercredi saint. Pâques ; les œufs de Pâques. Pentecôte ; choix des filles pour la danse ; procession avec des animaux pour faire la quête ; les jeux ; « les fiancés en vert » ; douche des filles.

J. Bolte, *Der Schwank von Esel als Bürgermeister, bei Thomas Murner*, p. 93-96. — Version européenne du xvie siècle d'un conte indien.

Heft. 2.

P. Sartori, *Glockensagen und Glockenaberglauben*, p. 113-129, 270-286, 358-370 ; t. VIII, 29-38. — Grand recueil de contes sur les cloches. Les cloches sous l'eau ; les cloches qui sortent de l'eau pour se faire entendre ; les cloches souterraines, etc.

R. Andree, *Sagen aus dem Boldecker und Knesebecker Lande*, p. 130-136. — Loups-garous, vampires, revenants ; légendes locales.

O. Hartung, *Im Volkskunde aus Anhalt*, p. 147-155. — La saint Jean; la couronne sur les faîtes, etc., la moisson; « le lièvre va s'enfuir ».

K. Klemm, *Tod und Bestattung des armen Sperlingweibchens*, p. 155-159. — Conte indien d'après l'*Indian Antiquary*, XI, 169, avec notes par K. Weinhold sur les parallèles européens.

A. Winter, *Mein Bruder freit um mich*, p. 172-184. — Interprétation d'une chanson celtique comme mythe naturiste. M. Winter y voit un parallèle européen aux contes sauvages du soleil-frère et de la lune-sœur.

F. Ilwof, *Hexenwesen und Aberglauben in Steiermark. — Ehedem und jetzt*, p. 184-196, 244-254. — Renseignements sur les sorcières du moyen âge, sur leurs pouvoirs magiques, les procès, etc.

Kleine Mittheilungen.

J. Bolte, *Die drei Alten*, p. 205-207. — Sur le conte populaire du vieillard puni par son père parce qu'il a laissé tomber son grand père (cf. p. 327 du même tome).

C. Dirksen, *Der Schneider im Himmel*, p. 207. — Note sur un conte populaire (Grimm, K.-und H. M. 35). *Schneckenspruch*, p. 209. — Formulette enfantine qu'on dit à l'escargot pour lui faire sortir les cornes.

Heft. 3.

N. Schwartz, *Der Schimmelreiter und die weisse Frau*, p. 215-244. — Étude sur les divinités germaniques des nuages et de la tempête.

J. R. Bünker, *Heanzische Schwänke, Sagen und Märchen*, p. 307-315, 396-404; tome VIII, 82-91, 188-197, 291-301, 415-428. — Quinze contes populaires en patois, recueillis dans l'ouest de la Hongrie. Cf. *Zts. für öst. Volkskunde*, où ont paru treize contes de Theresienfeld.

Vol. VII, 307-315. I. Conte drôlatique; un homme demande de l'argent à une femme pour que son mari ait une chaise dans le ciel. Cf. Grimm, *K. u. H. Märchen*, n° 104. — II. Conte drôlatique; variante de l'histoire du prêtre et de la paysanne que punit le garçon de ferme. — III. Conte drôlatique; variante de l'histoire du sot envoyé par sa mère au marché pour vendre quelque chose. Les guêpes, les chiens, etc. le mangent; il jette du linge dans une chapelle; il dit à sa mère qu'on va payer dans huit jours. Il fait un procès aux mouches; le magistrat lui dit de frapper là où il voit une mouche; il frappe sur le nez du juge; il reçoit l'argent demandé de la caisse. Il casse une statue parce qu'elle ne lui donne pas l'argent; il y trouve un trésor. Cf. Cosquin, *Contes populaires de la Lorraine*, I, 177.

396-404. IV. Conte drôlatique. Variante du tailleur vaillant. V. Un homme fait la cour à une sorcière; il retourne ses habits et la voit partir par la cheminée; il répète la formule magique et la suit. Sacrifice et repas de chair humaine. VI. Variante du conte de la belle-fille à qui sa belle-mère fait faire une tâche dangereuse; elle l'accomplit; sa sœur périt en essayant de faire de même.

Vol. VIII, p. 82-90. VII. Variante du conte bien connu de *Gevatter Tod* (Grimm, *Kinder- und Haus Märchen*, n° 44). VIII. Les orphelins, variante du conte de la *Untergeschobene Braut*; la fausse fiancée fait tomber la fiancée dans l'eau et la transforme en canard. IX. La fiancée du prince; conte appartenant à la même famille; le prince se coupe le doigt, demande à son père une fiancée dont le teint est comme la neige et les gouttes de sang; il cherche une fille qui corresponde à ce signalement et la trouve; ils fuient ensemble; les trois fruits qu'elle lui fait acheter; elle se transforme en colombe par suite de la piqûre d'une aiguille qu'il faut retirer pour lui donner la forme humaine.

188-197. X. Conte du meunier qui cherche « l'heure heureuse ». XI. Le roi marqué au fer rouge. Cf. Le Prince et son cheval. Cosquin. *Contes populaires de Lorraine. Le Prince et son cheval*, p. 133 et seq.

P. 291-300. XII. Le fils de la prostituée; variante de l'histoire du fils cadet qui réussit où les aînés échouent, et que ceux-ci cherchent à mettre à mort. XIII. Le fils riche du marchand voyage, trouve une petite maison dans le désert, où il lui faut accomplir des tâches difficiles; une des trois filles les fait à sa place; il lui faut la distinguer de ses sœurs; il réussit; ils fuient ensemble; les objets qui sont dans sa chambre répondent pour lui; on découvre la fuite; ils se transforment pour échapper à la surveillance. Ils vont chez son père à lui, et demandent s'il n'a pas besoin d'un commis et d'une servante; on les prend; elle se montre en possession d'un pouvoir magique; on leur demande leurs noms, etc.

P. 415-428. XIV. Le roi de Rosenberg. Un soldat qui a perdu l'argent de l'ordinaire, va dormir dans un château enchanté, délivre une princesse après avoir subi diverses épreuves; il devient roi de Rosenberg et épouse la princesse. Il va chercher son père; l'hôtesse le fait mordre à son père qui est devenu garçon d'hôtel. Son père meurt; il revient à la vie. Plus tard il retourne chez lui sur le dos d'un aigle. Il va encore une fois dans la forêt, mange des pommes et se trouve orné d'une queue; en mangeant une poire il la perd et retourne chez lui avec des pommes et des poires. La reine en mange; une queue lui pousse, qu'elle perd de la même façon que son mari. Ils vont chez la sorcière, et la forcent de rappeler le père à la vie. XV. Variante du conte du « Zauberlehrling » (l'apprenti magicien).

J. von Meden, *Ostpreussische Volksgebräuche*, p. 315-318. — Petit recueil des usages populaires. Noël, Carnaval, Pâques (la coutume des œufs de Pâques existe, mais le lièvre de Pâques est inconnu), la Saint-Jean.

E. Hoffmann-Krayer, *Blaue Kleidung der Hexen*, p. 327. — Note sur les habits bleus portés à Lucerne par les sorcières.

O. Heilig, Coutumes populaires du Brisgau, p. 328. — Feux de la Pentecôte et de la Saint-Jean.

Heft, 4.

K. Weinhold, *Der Wildemannlestanz von Oberstdorf*, p. 427-437. — Divertissement populaire, où paraissent des faunes, etc., qui semblent être des esprits des arbres.

Kleine Mittheilungen.

L. Weinhold, *Schlesische Sagen*, p. 443-447. — Contes populaires. Esprits des eaux ; le petit homme en gris (cf. Grimm, K.-u.-H. M., 55).

J. Goldziher, *Die verweigerte Kniebeugung*, p. 441. — Sur le conte de l'homme qui ne veut pas fléchir les genoux, et qu'on y force sans qu'il le sache.

Tome VIII (1898).

H. F. Feilberg, *Der Kobold in nordischer Ueberlieferung*, p. 1-21, 130-147, 264-278. — Le gobelin dans les traditions du Nord. Le *niss* est un petit être qui n'a pas de pouces ; demeure du *niss*, on le voit rarement dans une maison, la nuit de Noël, etc. Le *niss* comme serviteur de l'homme ; il faut l'inviter ou lui donner des gages. Ce que peut le *niss* ; il soigne surtout les animaux. Il faut lui donner de la bouillie comme récompense (c'est une offrande au dieu tutélaire de la maison). Disparition, etc., du *niss* quand on lui donne des vêtements, etc. Le *niss* dans la maison ; il taquine les hommes. Le *niss* d'église. Origine de la croyance ; les noms du niss, danois, suédois, norwégiens, et en Schleswig ; *Niss* = Niels, Nicolaus. M. Feilberg en citant à l'appui de chaque généralisation un ou plusieurs contes scandinaves rend un grand service à tous ceux qui ont de la peine à lire ces langues.

J. Bolte, *Zum Märchen vom Bauern und Teufel*, p. 21-25. — Variante du conte bien connu selon lequel le diable reçoit de la moisson d'une année tout ce qui se trouve au-dessus de la terre (les feuilles des pommes de terre), l'année suivante tout ce qui se trouve au-dessous de la terre (les racines du blé).

G. Polivka, *Seit welcher zeit werden die Greise nicht mehr getötet*, p. 25-29. — Traditions et contes slaves, d'où semble ressortir qu'on a autrefois tué les vieillards en Russie.

A. F. Dörler, *Die Tierwelt in der sympathetischen Tiroler Volksmedizin*, p. 38-48, 168-180. — Étude de médecine magique. Entre autres, les animaux suivants figurent sur la liste de ceux qui jouent un rôle dans les pratiques médicales : chat, chien, loup, belette, ours, blaireau, chauve-souris, taupe, écureuil, lièvre, cheval, âne, bœuf, mouton, chevreau, chamois, cerf, porc, sanglier ; (p. 160), aigle, chouette, coucou, huppe, merle, hirondelle, serin, corbeau, pie, pigeon, poulet, oie ; lézard, serpent, crapaud, grenouille ; abeille, fourmi, scorpion, araignée, vers.

H. Schukowitz, *Hausgerätinschriften aus Nieder-Oesterreich*, p. 48-56, 147-154. — Collection d'inscriptions relevées sur les ustensiles domestiques.

R. Reichhardt, *Bastlösereime aus der Provinz Sachsen*, p. 62-66. — Formulettes enfantines pour détacher l'écorce d'une branche, etc.

A. L. Stiefel, *Zur Schwankdichtung des Hans Sachs*, p. 73-82, 162-168, 278-285. Sur les sources de quelques poèmes de H. Sachs. 1) La femme dupée ; elle reçoit de son mari déguisé le conseil de lui faire bonne chère afin de le rendre aveugle ; elle le fait ; il fait semblant de l'être pour tuer l'amoureux de sa femme. Pantschatantra, III, 16 (cf. t. VIII, p. 225). — 2) Le mari trompé ;

il trouve sa femme avec son galant; on lui fait croire qu'à cette heure on voit toujours double et qu'il n'y a qu'une personne là (Jacques de Vitry). — 3) L'homme qui mange des habits qu'on lui sert sous forme de victuailles; M. Stiefel trouve le même incident dans *le Novelle di Gentile Sermini*; la mise en scène n'est cependant pas la même; l'hypothèse de transmission n'est guère soutenable. — 4) La femme aux neuf peaux; critique de la théorie de Wünsche, qui voit dans un poème de Simonide l'origine de ce conte; M. Stiefel et pour cause, rejette cette hypothèse en faveur de celle qui veut voir l'origine du conte dans les Proverbes d'Agricola (414). — 5) Le choix de la femme — veuve ou pucelle; critique de la critique de M Landau; versions secondaires dérivées de Sachs chez Erasme. —6) La réponse de Mohammed à deux questions : source probable : un commentaire sur le Koran.

Kleine Mittheilungen.

M. Eysn, *Aus der Rauris*, p. 91-93. — Croyances populaires. Des hommes masqués, à la fin de décembre, font la « course de Perchta ».

Heft. 2.

M. Lehmann-Filhés, *Volkskundliches aus Island*, p. 154-162, 285-291. — Citations de la collection d'Arnason (*Islenzkar Þjóðsögur og aefintyri*). Augures : éternuer, bâiller, avoir le hoquet, etc. La viande ; tabous, etc.; augures. Interdiction de se couper les ongles au lit, etc. Les habits; la nudité dans la magie. Particularités du corps. Médecine populaire. Augures de la mort.

M. Eysn, *Totenbrette aus Salzburg*, p. 205-209. — Distribution et variétés de l'usage de mettre le cadavre, jusqu'à l'heure des funérailles, sur une planche qu'on attache plus tard au grenier, etc. (cf. VIII, 346).

K. Weinhold, *Frau Harke in Dithmärschen*, 210-213. — Conte populaire regardé par M. W. comme une preuve que la croyance à Frau Harke n'est pas limitée aux Allemands du Sud.

H. Beck, *Aus dem bäuerlichen Leben in Nordsteimke*, p. 213-217. — Jeux; comment on file à l'envi après que les fileuses ont gaspillé le temps. Augures la veille de Saint-Mathias.

P. 428. — La noce, les funérailles, Pentecôte (procession de la jeunesse).

J. Jaworskij, *Sanct Stölprian*, p. 217-222. — Parallèles slaves au 69 Fastnachtsspiel de Hans Sachs (v. *suprà*, La femme dupée). M. J. prétend que l'histoire était connue de H. S. par un intermédiaire russe.

Kleine Mittheilungen.

C. Dirksen, *Marienkind*, p. 222. — Commentaire sur Grimm, *Kinder-und Hausmärchen*, n° 3.

O. Heilig, *Sagen aus dem Simonswälderthal*, p. 227. — Contes populaires en patois ; sorcière, fondation d'une église.

P. 228. — Remède magique contre le mal de dents.

P. 230. Formule magique pour la protection des poules.

Heft. 3.

K.-L. Lübeck, *Die Krankheitsdämonen der Balkanvölker*, p. 241-249, 379-

389; t. IX, 58-68, 194-204, 295-305. — Les démons des maladies chez les peuples du Balkan. Forme, sexe et nombre des démons. Moyens de les expulser, écarter ou éviter : le nom de la personne dans la magie ; les talismans, les formules magiques ; vénération des démons et les jours consacrés à ce culte. Chansons sur la peste. Les kaluschares — corporation qui cherche à guérir des maladies par des moyens magiques ; initiation ; nombre des membres ; insignes ; les danses, qui ont pour but la guérison des maladies ; effets de ces danses sur les danseurs et les malades. Herbes magiques.

M. Reusener, *Gossensasser Jugend*, 117-129, 249-263. — Description de mœurs populaires. Noël, Carnaval, Pâques.

E. Selk *Büschelznig aus Tirol*, p. 323-330. — Expulsion des serpents ; expulsions des fantômes ; augures.

J. Jaworskij, *Südrussische Vampyre*, p. 331-336. — Origine des vampires, leurs pouvoirs ; moyen de les subjuguer, contes.

Kleine Mittheilungen.

K. Weinhold, *Hirtensprüche*, p. 336-339. — Formules à dire par les bergers, etc. quand ils donnent au fermier une verge de bouleau, dont on se sert pour mener paître le bétail l'année suivante.

M. Eysn, *Das Autlasei im Salzburgischen*, p. 339. — Pouvoirs magiques de l'œuf pondu le mercredi saint.

W. Drexler, *Sancta Kakukakilla-Cutubilla*, p. 341. — Appendice à t. I, p. 321, etc. ; la Sainte qui expulse les souris.

E. Mencik, *Ein erprobter. Feuersegen*, p. 345. — Formule magique contre l'incendie.

Heft. 4.

H. Raff, *Aberglauben in Bayern*, p. 394-420. — Croyances populaires ; pouvoirs magiques dans diverses plantes, etc. ; la Toussaint ; la magie ; branches de cerisier mises dans l'eau le 4 décembre ; le mariage ; le foyer ; la divination.

Hostiengeschichten aus Bayern, p. 400-402. — Légendes relatives à la profanation de l'hostie, etc.

K. Weinhold, *Aus Steiermark*, p. 439-448. — La Saint-Barthélemy, Perchta, Berschtl (chien qui vient chercher des victuailles à Noël), broyage du lin, Carnaval, chasse nocturne, vaches sacrées, divination, palmes, Pentecôte, personnages masqués à Noël, danses, « Tatermann » (figure qu'on brûle au printemps). La veillée des morts.

Lehmann-Filhés, *Isländischer Aberglaube*, p. 448-452. (Ext. de *Huld*, Heft. VI). — Croyances populaires d'Islande ; magie. Les jeunes hommes ne tuent les moutons qu'après avoir été confirmés ; tabou interdisant de tuer des pluviers ; sang de sept frères pour éteindre un incendie.

Kleine Mittheilungen.

K. Maurer, *Ueber die Hölle auf Island*, p. 452-454. — Appendice à t. IV, 256, sur l'enfer islandais.

K. Maurer, *Elbenkreuz*, p. 454. — Croix données par les fées.

M. Eysn, *Reisichthaufung in Nieder Oesterreich*, p. 455. Sur une pile de petites branches entassées sur la scène d'un meurtre.

Tome IX (1899).

W. Schwartz, *Heidnische Ueberreste in der Volksüberlieferung der norddeutschen Tiefebene*, p. 1-18, 123-136, 305-311. Réponse à la critique de M. Knoop dans le *Zeitschrift für Volkskunde*. — M. Schwartz affirme de nouveau qu'il s'agit d'un cycle mythique dont la tempête est l'idée centrale. Puis il cite des faits qui semblent établir une croyance à des êtres mythiques — Frau Harke, Holle, Berchte, etc. — dont M. Knoop a nié l'existence. Par suite de la mort de M. Schwartz nous n'avons dans le troisième article qu'un fragment qui se compose de notes destinés à lui servir de canevas. Si l'explication que donne M. Schwartz n'est pas juste, il semble certain que M. Knoop a plutôt essayé de faire la critique des croyances étudiées que de les faire connaître telles qu'elles sont. Les croyances populaires de nos jours — en Grèce, par exemple — sont un reflet des croyances anciennes, en ce qui concerne les divinités inférieures. Il est assez vraisemblable que des croyances du même ordre aient subsisté en Allemagne. Cela ne veut pas dire cependant que nous soyons à même de reconstituer le système de culte dont elles dérivent.

S. Amalfi, *Quellen und Parallelen zum « Novellino » der Salernitaners Masuccio*, p. 33-41, 136-154. Notes sur cinquante nouvelles de Masuccio. M. Amalfi qui n'est pas à même assez souvent de citer les sources, croit que M. a puisé plutôt dans la tradition populaire que chez les écrivains.

A. Tienken, *Kulturgeschichtliches aus den Märschen am rechten Ufer der Unterweser*, p. 45-55, 157-171, 258-295. Le mariage, la mort, la moisson (coq, danses populaires, etc.).

A. Landau, *Holekreisch*, p. 72-77. Cérémonie hébraïque qui consiste à élever l'enfant trois fois en l'air en lui donnant le nom de baptême. Parallèles dans les formulettes enfantines.

H. Raff, *Geschichten aus dem Etschland*, etc., p. 77-80. — Contes populaires; diable, le paysan qui cherche de l'or sous le chardon; la fille fiancée au bandit qui s'égare et emporte de chez lui le doigt d'une personne volée.

J. Bolte, *Rumänische Märchen* (*Staufes Sammlung*), p. 84-88, 179-181. — Notes sur une collection, de 48 contes ms. de la « Hofbibliothek » de Vienne. Analyse. Textes : « Que faut-il craindre le plus : le vent, le froid ou la chaleur? » Conte cumulatif du porc qui perd la cloche.

K. Weinhold, *Sally Water*, p. 89-90. — Critique des théories de Mme Gomme sur l'origine de ce jeu. L'eau dans les cérémonies de mariage.

Heft. 2.

W. Hein, *Das Hudlerlaufen*, p. 109-123. — Sur la course du « Hudler » pendant le carnaval à Hall; autrefois il y avait une souris ou scarabée sur le

masque ; il chassait les personnes qu'il voyait pour les fouetter et puis leur donnait à manger et à boire. Aujourd'hui procession de personnes masquées, autels avec des plumes de coq et de paon, etc. M. Hein, croit que cette pratique vise à la fertilité des champs et se trouve en rapport avec le « Schmeckostern », etc., et en rapproche une description des rites des Tusayans par M. Fewkes, dans le *Journ. of Am. Ethnology*, I, 39, et *Journ. American Folklore*, 1893.

M. Eysn, *Das Frautragen im Salzburgischen*, p. 154-157. — Description de l'usage de porter en procession le tableau de la Vierge pour le laisser quelques heures chez chaque fermier.

M. Bartels, *Ein paar merkwundige Creaturen*, p. 171-179, 245-256. — Croyances populaires relatives à la taupe et à la chauve-souris (cf. p. 207).

S. Prato, *Vergleichende Mittheilungen zu Hans Sachs Fastnachtspiel, Der Teufel mit dem alten Weib*, p. 189-194, 311-322. — Parallèles au conte de la vieille femme à laquelle le diable donne un cadeau si elle peut brouiller un homme et sa femme.

Heft. 3.

R. Reichhardt, *Volksastronomie und Volksmeteorologie in Nordthüringen*, p. 229-236. — Le soleil, la lune, l'arc-en-ciel, la tempête, la pluie, etc.

A. F. Dörler, *Tiroler Teufelsglaube*, p. 256-273, 361-377. — Contes du diable ; formules magiques ; les animaux diaboliques — belette, coucou, etc. ; talismans.

Kleine Mittheilungen.

W. Hein, p. 324-328. Sur les images votives d'animaux domestiques.

M. v. Wendheim, *Die Stecknadel*, p. 330-333. — L'épingle dans les croyances populaires.

R. Andree, *Lauberpuppen*, p. 333-335. — Petites figures magiques dont le rôle reste incertain.

Wie im Lüneburgischen Pferdecolik geheilt wind, p. 335. — Une fille qu'on met tout de suite après sa naissance sur le dos d'un cheval a le pouvoir de le guérir de coliques.

O. Schütte, *Eine braunschweigische Fastnachtfeuer vor fünfzig Iahren*, p. 338-40. — Enterrement du carnaval.

Heft. 4.

F. P. Piger, *Eine Primiz in Tirol*, p. 396-399. — Le prêtre qui vient de dire la messe pour la première fois, célèbre une fête assez réaliste de son mariage avec l'Église.

R. F. Kaindl, *Rutheinische Märchen und Mythen*, p. 401-420. — Douze contes populaires sans intérêt pour l'histoire religieuse.

Tome X (1900). Heft. 1.

K. Müllenhof, *Zur Geschichte des Bienenzucht in Deutschland*, 16-26. — Croyances populaires, usages, etc. relatifs à des abeilles. Quand on veut que

l'essaim se pose sur un objet quelconque, on frappe sur des faucilles, etc. (M. Müllenhof prétend que l'abeille aime la musique ; c'est plutôt du bruit qu'il faut faire). Détails philologiques sur les noms des abeilles ; les connaissances qu'ont eues les auteurs germaniques au sujet des abeilles surpassent celles des auteurs classiques. Les lois au sujet des abeilles ; l'abeille comme animal domestique. Des abeilles forestières.

27-37. Lettres écrites par Mannhardt, Schwartz et Müllenhof : 1) sur les entreprises de Mannhardt ; 2) sur son « Antike Wald-und Feldkulte » ; 3) sur les théories naturistes de Schwartz.

O. Schell, *Bergische Hochzeitsgebräuche*, 37-48. Comment on fait la cour ; enchères des filles nubiles ; les augures tirés des plantes ; le rendez-vous nocturne (Kiltgang) ; les punitions populaires : 1) pour les jeunes gens qui recherchent trop tôt les filles ; 2) pour les maris cruels ou infidèles ; les fiançailles.

162-180. La veille des noces. Le mariage ; les jours propices ; les invitations ; comment on va chercher la fiancée ; l'entrée de la fiancée et les usages qui s'y rapportent ; costumes ; le repas ; l'enlèvement de la fiancée ; les cadeaux. La cérémonie ecclésiastique du mariage. Les proverbes relatifs au mariage.

M. Rehsener, *Von den Tieren und ihrem Nutzen nach Gossensasser Meinung*, 48-62. — L'araignée qui sauve un homme en faisant sa toile devant sa cachette ; les croyances populaires au sujet des animaux domestiques. La sorcellerie pour attirer le lait, etc. ; le cheval ; le mouton ; le bœuf ; le chien ; le chat, les poulets. Le renard qui fait une course avec l'escargot. Les animaux sauvages.

O. Schütte, *Braunschweigische Segen*, 62-65. — Formules magiques pour écarter les maladies et le cauchemar. Les formules magiques pour faire croître les arbres ; l'abondance du fruit se trouve en rapport, dans les croyances populaires, avec la naissance d'un enfant.

F. P. Piger, p. 80-85. — Coutumes et rites populaires de l'Oberinnthal. Le mariage de l'homme et la femme sauvages — transportés à travers le village sur un tronc d'arbre ou un chariot garni de mousse — où montent des gars déguisés en vieilles filles ; on les fait parfois passer par la « meule qui rajeunit. »

O. Hartung, *Zur Volkskunde aus Anhalt*, 85-90. — La moisson ; les chansons au sujet de la guirlande de moisson. Les chansons pour la Saint-Martin (où l'on tue les porcs). Remèdes contre les maladies du bétail. Repas rituel (?) à la Chandeleur. Augures sur le prix du blé.

Kleine Mittheilungen.

M. Eysn, *Pranges- oder Reifstangen im Herz. Salzburg*, 90. — Verges décorées de rubans, etc. qu'on met autour des champs pour procurer l'abondance de la moisson.

M. Höfler, *Salz oder Bergwerke*, 93. — Consécration des machines, etc. qui servent à monter l'eau salée.

K. Weinhold, 99-100. — Les poupées destinées à des pratiques magiques.

T. Zacchariae, *Sidhi Kür XV*, 100-102. — Contes arabes et indiens, où quatre Sylbes jouent un rôle important.

Heft. 2.

M. Bartels, *Was könen die Toten ?* 117-142. — Les croyances populaires au sujet des cadavres. Augures qui laissent deviner qu'un autre membre de la famille va bientôt mourir. Les objets qu'on met dans le cercueil. Les morts qui reviennent visiter l'époux, etc. ; ce ne sont que les morts enterrés selon les usages traditionnels qui sont libres de suivre leurs caprices à cet égard : le mort ne peut sortir du tombeau si une femme y jette une pelote. Parfois les cheveux et les ongles des cadavres croissent. Les offrandes qu'on fait aux morts. Les saints et les guérisons qu'ils opèrent. Les morts qui causent dans le tombeau. Les maladies causées par les morts. Les punitions du vol fait aux morts. Les suicidés. Les morts qui aident les vivants.

A. Petzold, *Pfingstguaas*, 142-150. — Aperçu historique sur l'usage de danses à la Pentecôte.

B. Kahle, *Aus schwedischens Volksglauben*, 194-202. La « Wilde Jagd ». Les Elfes et les géants ont peur du tonnerre. La verge où poussent des feuilles. Les changelins. Les Elfes dupés. Variantes du conte du Cyclope. Les offrandes aux Elfes. Comment on fait parler les morts.

R. Reichardt, *Volksanschauungen über Tiere und Pflanzen in Nordthüringen*. 208-214. — Comment il faut se conduire à l'égard des animaux domestiques. Croyances populaires au sujet des animaux ; les augures ; les bêtes qui portent bonheur, etc., les plantes ; les arbres fruitiers ; comment on les greffe ; la magie des plantes ; explications des marques qui se trouvent sur les feuilles.

Kleine Mittheilungen.

214-216. Lettre de Mannhardt à Kuhn qu'il invite à faire la critique de ses *Waldkülte*.

221. Ce que disent les bêtes dans le duché de Brunswick.

223. Les cérémonies de baptême et de mariage dans le duché de Brunswick.

225. Les lois au sujet des abeilles dans le xv[e] siècle.

226. Le crâne de cheval dans la magie.

227-8. Das Hahnmenen. Comment on cherche des augures au moyen de l'herbe.

228. Dictons populaires.

229. Les croyances et les formules magiques dans la Basse Lusace.

Heft. 3.

P. Dreckßler. *Schlesische Pfingstgebräuche*, 245-254. — On se moque du dernier qui mène paître le bétail ; les feux de la Pentecôte ; les « mais » ; les rois de la Pentecôte ; le tir au géant ; les jeux ; la vente de figures d'animaux en argile.

Q. Polivka, *Tom Tit Tot*, 254-272 (cf. p. 325), ... — Enquête sur le lieu d'origine de ce conte. M. P. prétend, en contradiction avec un assez grand nombre de folkloristes anglais, que la seule existence d'un conte populaire chez un peuple ne fournit pas de preuve que ce peuple croyait aux idées fondamentales du conte ; avant de s'en servir pour cet usage il faudra qu'on ait établi

l'existence chez ce peuple d'autres contes qui n'ont pas de rapports intimes avec les contes en question, mais dont les idées fondamentales sont les mêmes.

On ne voit pas cependant pourquoi cette méthode devrait nous mener à des résultats assurés; il se peut qu'un peuple ait emprunté plus d'une série de contes. Les usages seuls peuvent établir l'existence des croyances; si les pratiques existent on n'a pas besoin d'aller chercher des preuves dans les contes. Toutefois l'histoire d'un conte et les changements historiques qu'il subit peuvent contribuer à éclaircir cet ordre de sujets.

R. Mielke, *Verschwindende Erntegebräuche*, 272-280. — Les façons de faire les gerbes; les derniers épis; disposition des gerbes dans les champs, etc.

Kleine Mittheilungen.

R. F. Kaindl, *Napoleons-Gebete und Spottlieder*, 280-284. — Parodies polonaises du *Notre Père*, du Décalogue, etc.

H. Raff, *Bayerische Geschichten*, 284-287. — Contes de revenants, etc.

Heft. 4.

J. R. Bünker, *Eine heanzische Bauernhochzeit*, 288-306, ... — Les cérémonies du mariage chez les Allemands du comté d'Eisenburg. Les conditions préliminaires; comment on fait la cour; les fiançailles; les cadeaux, les préparatifs pour les noces; transport du trousseau chez le fiancé la veille des noces. Invitations; l'arrivée des invités; la « lettre nuptiale »; la procession à l'église.

J. Bacher, *Von dem deutschen Grenzporten Lusern*, 306-319. — Contes populaires en patois avec traduction allemande. L'ours et le pinson (1). Contes des hommes dupés (3 et 4). La malédiction (5). La grand'mère dupée (8). Ville engloutie (9). Les funérailles de ceux qui ne peuvent rester dans la terre consacrée (10).

M. Höfler, *Der Klausenbaum*, 319-324. — Les usages de la Saint-Nicolas en Bavière; les caractères mythiques des personnages que le saint remplace. L'arbre de Saint-Nicolas (trois verges passées aux travers de pommes décorées d'or, de buis, etc.). Les gâteaux pour les enfants.

Kleine Mittheilungen.

326-330. Deux chansons populaires.

330-332. Blason populaire du duché de Brunswick.

332. Le coup avec la « Lebensrute ».

334. Offrandes votives en argent dans l'île de Cuba.

335. Les feux de la Saint-Jean.

336. Les citrons posés sur l'autel.

336. Dictons (Sprechübungen).

337. Ce que dit le cor.

338. Les clous plantés dans les arbres.

(*A suivre.*) N. W. Thomas.

Erratum : p. 238, l. 23, *au lieu de* Kenen *lire* Kuren.

CHRONIQUE

FRANCE

Un comité présidé par Mgr. Péchenard a publié chez Oudin (10, rue Mézières) et dédié au pape Léon XIII un beau volume sous le titre : *Un siècle. Mouvement du monde de* 1800 *à* 1900 (gr. in-8° de xxvi et 914 p. ; 7 fr. 50). L'ouvrage est divisé en trois parties : 1° mouvement politique et économique ; 2° mouvement intellectuel ; 3° mouvement religieux. Trente-trois collaborateurs, à peu près tous notables représentants d'une partie des connaissances humaines ou de l'activité sociale, ont passé en revue l'œuvre du xix° siècle dans le domaine qui leur appartient : MM. Étienne Lamy (les Nationalités), Henri Joly (les Gouvernements), d'Avenel (Industrie et Commerce), de Mun (Questions sociales), Georges Goyau (L'Église Romaine et les courants politiques), Péchenard (l'Éducation), Paul Allard (l'Archéologie), Duchesne (l'Histoire), Brunetière (la Littérature), Pératé (les Beaux-Arts), Camille Bellaigue (la Musique), Carra de Vaux (les Religions non chrétiennes), Fonsegrive (les Luttes de l'Église), d'Haussonville (les Œuvres et la charité de l'Église), etc., etc. L'ensemble a grand air et l'œuvre s'élève bien au-dessus de la banalité des études superficielles que la fin du siècle a suggérées aux improvisateurs de la presse périodique. Dans une préface savoureuse M. Melchior de Vogüé a esquissé en traits rapides la silhouette morale du xix° siècle. Posant, suivant son habitude, plus de questions qu'il n'en résoud, M. de Vogüé aboutit à la conclusion que l'expérimentation savante du xix° siècle remet en honneur et sanctionne les vérités amassées par l'expérience pratique de tous les âges. Il montre comment la question religieuse est aujourd'hui comme autrefois la question fondamentale, c'est-à-dire celle que l'on retrouve au fond de toutes les autres. Il introduit ainsi auprès des lecteurs la pensée qui est évidemment l'inspiratrice du volume entier et qui donne à la collaboration d'un si grand nombre de personnalités différentes, son unité.

La conclusion est tirée par Mgr. Richard, archevêque de Paris. Il la résume lui-même dans ces trois propositions : « Le monde tend à s'unifier ; sans l'Église, il n'arrivera qu'à une unité tout extérieure et factice ; dans l'Église catholique, il peut trouver le principe d'une intime et durable unité » (p. 887). Le caractère apologétique de la publication est donc évident. Comme tel il n'est pas de notre

ressort dans la Revue. La confusion entre l'unité extérieure, hiérarchique, et l'unité morale, intérieure, qui s'accommode de la variété des formes doctrinales, des institutions ou des pratiques ecclésiastiques, y règne d'un bout à l'autre. Mais je me hâte d'ajouter que sur ce terrain nettement catholique les collaborateurs se sont efforcés de témoigner le plus possible d'impartialité à l'égard de ceux qui ne partagent pas leurs principes, à tel point que pour quelques-uns on serait presque porté à se demander s'ils les partagent eux-mêmes.

M. de Vogüé le déclare en commençant : « Le trop près fait ces recherches incertaines ; bien impertinente serait la prétention de porter à cette heure, en quelques pages, le jugement réservé aux historiens qui assureront leur regard dans le lointain de la perspective » (p. IX). La tentative n'en est pas moins intéressante. Certaines observations se dégagent avec plus de force que d'autres. Ainsi dans la troisième partie consacrée au mouvement religieux, le P. jésuite René-Marie de la Broise rend bien sensible le fait que la critique kantienne et la philosophie évolutionniste qui en est sortie dominent l'histoire de la pensée religieuse dans la première moitié du siècle, mais que dans la seconde moitié c'est l'avènement de l'histoire des religions qui exerce une influence prépondérante.

Le chapitre consacré par M. Carra de Vaux aux religions non chrétiennes est en réalité un abrégé d'histoire des religions, plutôt qu'une étude sur les destinées de ces religions pendant le XIXe siècle. Il est bien délicat de condenser un sujet aussi vaste et aussi multiple sans faire des généralisations hâtives. L'auteur y joint des hypothèses aventureuses qui n'étaient pas indispensables, comme lorsqu'il attribue la doctrine brahmanique et bouddhique du *karma* à une influence grecque (p. 705). Le chapitre sur l'Expansion de l'Église catholique, par le P. Sertillanges, des Frères Prêcheurs, est intéressant à consulter ; il en ressort clairement que nulle part les conditions de la propagande catholique ne sont meilleures que dans les pays anglo-saxons ou dans leurs colonies, c'est-à-dire dans des pays où le pouvoir appartient aux protestants. Le grand développement des missions chrétiennes est un des phénomènes les plus caractéristiques de l'histoire religieuse du XIXe siècle. Quant à l'appréciation des résultats obtenus, on fera bien de contrôler les données du P. Sertillanges par celles de la Statistique des Religions présentée par M. Fournier de Flaix au Congrès international de l'Histoire des Religions et publiée au tome Ier des *Actes* qui paraîtra incessamment.

Pour l'historien l'impression la plus instructive qui se dégage de ce volume, auquel le concours de tant d'hommes marquants doit assurer quelque autorité, c'est que d'une façon générale les collaborateurs s'accordent à reconnaître que la situation de l'Église catholique en 1900 est beaucoup meilleure qu'en 1800. M. l'évêque d'Orléans, dans le dernier chapitre sur la Vie intime de l'Église, le déclare très nettement : « Nous avons lieu d'être contents de notre bilan de fin de siècle. Depuis 1850, notamment, notre action de salut est en progrès constant » (p. 881).

*
* *

L'éditeur Lecoffre (90, rue Bonaparte) nous a fait parvenir le troisième volume de *L'Année de l'Église, 1900*. A deux reprises déjà nous avons parlé dans la Revue de cette utile publication, à propos des volumes relatifs aux années 1898 et 1899. Le présent volume rendra les mêmes services que les précédents. L'an 1900 a été l'année du Jubilé, l'année sainte. Les rédacteurs de l'Annuaire du monde catholique ont pensé que ce caractère spécial devait dominer et pénétrer le rapide récit des phénomènes de la vie de l'Église en cette année 1900. Nous y retrouvons le même souffle de confiance en l'avenir et d'assurance qu'une ère de succès s'ouvre pour l'Église, qui nous a frappé dans le grand ouvrage signalé plus haut. Ici encore ce sont les pages sur les missions qui sont les plus intéressantes. Il y a là une masse de renseignements très instructifs. On appréciera aussi sous les rubriques des divers pays d'Europe et d'Amérique les informations relatives à l'activité sociale de l'Église. Par contre il est regrettable que dans la revue des incidents ecclésiastiques dans certains pays, notamment en France, on ne fasse aucune mention d'événements au moins aussi intéressants que les mille détails des cérémonies de l'année sainte à Rome, par exemple les démêlés de certains évêques avec les congrégations existant dans leur diocèse. Si l'on veut que ces annuaires aient de l'autorité, il ne faut pas y passer sous silence les événements qui gênent ou qui déplaisent. Que l'on se borne à rapporter les faits sans les apprécier, si l'on ne veut pas se compromettre, mais qu'on ne les supprime pas. Autrement la publication perdra toute son utilité pour ne plus devenir qu'une apologie trop intéressée pour être intéressante.



Puisque nous avons été amenés à nous occuper de l'histoire des missions chrétiennes, il faut dire un mot aussi d'un livre récent qui traite du rôle des missions en Chine, à la veille de l'intervention européenne dans ce pays, et de la situation qui leur est faite par l'occupation militaire de Pékin et d'une partie de la Chine. M. Raoul Allier dans *Les troubles de Chine et les missions chrétiennes* (1 vol. in-12 de 281 p., Paris, Fischbacher) a réuni et commenté un grand nombre de documents qui éclairent d'une vive lumière le rôle des missions catholiques et protestantes dans le redoutable conflit qui a mis aux prises la Chine avec l'Europe coalisée. Cette question a été ardemment discutée dans la presse, mais le plus souvent d'après des renseignements incomplets et sous l'influence de passions politiques. Ceux qui tiennent à se faire une opinion raisonnée et contrôlée, sur la part de responsabilité qui incombe aux missionnaires dans ces événements qui marquent une date de l'histoire de l'humanité, liront avec profit le petit livre, très clair et bien écrit, de M. Allier.

*
* *

Nous avons déjà signalé l'étude sur la coutume, le tabou et l'obligation morale,

publiée par M. L. Marillier dans le volume de Mélanges que l'Association des anciens élèves de la Faculté des lettres de Paris a publié chez Alcan, sous le titre : *Entre Camarades* (in-8 de II-465 p.). Deux de nos collaborateurs y ont également inséré des travaux que nous avons plaisir à signaler. M. Audollent, dans le *Culte de Caelestis à Rome*, a décrit les vicissitudes de ce culte importé à Rome, en suivant par ordre chronologique les textes qui nous renseignent à son sujet (Servius, *Ad Aen.*, XII, v. 841 ; Hérodien, V, 6, 4-5 et VI, 1, 3 ; Lampride, *Elag.*, 3, 4-5 et diverses inscriptions). M. F. Picavet a tracé *La caractéristique théologique et philosophico-scientifique des limites chronologiques du moyen âge.* A noter aussi un mémoire de M. H. Bérenger sur l'*Hélène homérique*.

***

M. P. Alphandéry, élève diplômé de l'École des Hautes Études, a publié dans le « Moyen Age » de 1900 une étude sur *Le procès de Louis de Poitiers, évêque de Langres* (1320-1322). De pareils procès entre un évêque et son chapitre n'étaient pas rares au moyen âge. Celui-ci offre pour l'historien un intérêt particulier, parce qu'il est connu en détails grâce à la conservation de plusieurs documents ; le réquisitoire du procureur du chapitre devant les enquêteurs envoyés à Langres par le pape Jean XXII ; des arrêts du Parlement et un poème contemporain. Le chapitre de Saint-Mammès était, ainsi que ses vassaux et ses biens, placé depuis longtemps sous la sauvegarde royale ; il manifestait une grande indépendance vis à vis des évêques de Langres. Louis de Poitiers essaya d'abord des voies pacifiques pour obtenir la garde du chapitre et de ses biens ; comme il ne parvenait à rien de cette façon, il commença à s'approprier ce qu'il réclamait et à traiter les chanoines en rebelles. La cause fut portée par ceux-ci devant la justice royale et plainte fut portée auprès de Jean XXII. M. Alphandéry décrit, avec la scrupuleuse exactitude documentaire qui donne à ses travaux une sérieuse valeur, les péripéties de ce double procès. Battu devant la juridiction royale, l'évêque entra en accommodements avec le pape. En 1325 il fut nommé évêque de Metz, où il se montra beaucoup moins exigeant qu'à Langres. Il n'y resta guère et se retira à Montélimar où il mourut en 1327.

***

Archives de l'histoire religieuse de France. Un comité dans lequel figurent MM. Imbart de la Tour, Batiffol, Baudrillart, Châtelain, Ulysse Chevalier, Goyau, Valois, etc., s'est formé à Paris, à l'effet de publier dans une collection d'ensemble les documents relatifs à l'histoire religieuse de la France moderne, qui sont conservés dans nos bibliothèques publiques ou privées, aux Archives du Vatican ou dans les dépôts étrangers. Cette publication commencera en 1901 et comprendra les séries suivantes : 1° documents ecclésiastiques ; 2° documents administratifs ; 3° documents judiciaires ; 4° documents non catholiques ; 5° documents privés. C'est ainsi que M. J. Lemoine, bibliothécaire au ministère de la guerre, publiera la « Consultation des évêques de France sur

la conduite à tenir à l'égard des réformés » (1698); MM. Châtelain et Denifle les « Procès verbaux de la Faculté de théologie de Paris » (1505-1533), etc.

On peut s'associer à la publication en versant 500 francs, à titre de fondateur, ou en s'abonnant à la collection comme souscripteur. Les volumes in-8° paraîtront chez Alphonse Picard, 82, rue Bonaparte. Le prix des volumes parus dans une année ne pourra dépasser 20 fr. pour les abonnés.

— Le Comité central de l'Alliance Israélite a décidé la création d'une revue spéciale pour les écoles qu'il entretient surtout dans les pays musulmans. Nous avons sous les yeux la première livraison de la *Revue des Écoles de l'Alliance Israélite*, publication trimestrielle, chez Durlacher, éditeur, 83 *bis*, rue Lafayette, Paris (8 fr. par an). Cette revue doit être tout d'abord pédagogique, professionnelle, mais elle accueillera aussi des articles sur l'histoire des communautés israélites, des variétés traitant des coutumes, des superstitions et des légendes répandues parmi les Juifs. C'est ainsi que la première livraison contient des articles de M. Moïse Nahon sur la loi juive et l'esprit scientifique, de M. Franco sur la Communauté israélite de Safed et des Légendes et Superstitions par M. J. Bigart, le gérant. Adresser tout ce qui concerne la rédaction à l'Alliance Israélite, 35, rue de Trévise, Paris.

L'Histoire religieuse à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. — *Séance du 1er février* : Une inscription votive trouvée par M. Lex à Saint-Marcel-lez-Chalon (Saône-et-Loire) fait connaître le nom d'une nouvelle divinité locale : *Deae Temusioni*.

Une inscription grecque de basse époque, trouvée à Myndos, en Carie, par M. Paton atteste l'existence d'une communauté juive dans cette ville et confirme ainsi un témoignage du premier livre des Macchabées.

M. *Thureau-Dangin* lit un essai de traduction d'une inscription de *Goudéa* où le patesi rend compte d'un songe dans lequel les dieux lui enjoignent de construire un temple.

— *Séance du 8 février* : M. Smirnoff écrit de Pétersbourg à M. Omont que l'on a trouvé au musée du gymnase de Marioupol, au nord de la mer d'Azov, un feuillet isolé du manuscrit pourpre en lettres onciales d'or de l'*Évangile de Saint Matthieu* qui fut découvert à Sinope et acquis par la Bibliothèque Nationale. Il contient ch. XVII, vv. 9 à 16.

— Le P. Ronzevalle a découvert une inscription latine qui permet de reconnaître la triade divine adorée à *Baalbek*. Elle comprenait Jupiter, Vénus et Mercure. M. Perdrizet qui fait connaître cette découverte à l'Académie, rappelle que l'aigle figuré sur la porte d'entrée d'un temple de Baalbek tient, en effet, un caducée au lieu de la foudre.

— M. *Chavannes* lit un rapport sur les résultats archéologiques de la mission Bonin en Asie centrale. A noter particulièrement une stèle de l'an 1348, trouvée dans les grottes des mille Bouddhas, au sud-est du Cha-tcheou ; elle porte une *formule bouddhique* en six écritures différentes dont on retrouve des spécimens sur la porte de Kiu-yong Koan, près de Pékin.

— *Séance du 15 février* : M. *Salomon Reinach* pense que les *Dioscures* ont été primitivement, non des cavaliers, mais des oiseaux, des hommes-cygnes (comme Lohengrin, chevalier du cygne, originairement : chevalier-cygne). Dans les scènes de théoxénie où ils sont représentés descendant du ciel, leurs chevaux ne sont pas ailés comme le sont les Pégases. C'est à juste titre que la légende les fait naître de Léda et d'un cygne.

— *Séance du 8 mars* : M. *Bouché-Leclercq* achève la lecture d'un savant mémoire sur la *lustratio*, où il s'occupe particulièrement du « sacramentum » et du « mysterium ».

— M. *Salomon Reinach* présente une photographie du premier buste authentique de l'empereur *Julien*, attesté par une inscription. Par une piquante ironie ce buste, considéré à tort comme celui de saint Canio, orne depuis neuf siècles la cathédrale d'Acerenza dans la Pouille.

— *Séance du 22 mars* : M. *Cagnat* fait connaître l'estampage d'une inscription grecque de Pouzzoles, mal déchiffrée jusqu'à présent, d'après laquelle un certain Elym aurait apporté par mer le dieu *Hélios d'Arepta* (?) à Pouzzoles, le 11 Artemisios 204 de Tyr, pour obéir à un ordre de ce dieu. M. Clermont-Ganneau estime qu'il faut lire : « Theosebios Sareptenos » et non « Theos Helios ». L'inscription rappellerait simplement le voyage d'un Tyrien originaire de Sarepta pour accomplir un vœu.

— *Séance du 29 mars* : M. *Maspero* envoie d'Égypte le texte mutilé d'une inscription grecque dans laquelle un marbrier nommé Niger, du Ier siècle de notre ère, rend grâce à certains dieux d'avoir pu achever rapidement ses travaux.

— *Séance du 3 avril* (reproduit d'après la « Revue critique d'Histoire et de Littérature ») : M. *Clermont-Ganneau* fait une communication sur deux des inscriptions en caractères sémitiques qui couvrent les rochers du Sinaï. La première qui remonte à l'an 204-205 après J.-C., se termine par une acclamation en l'honneur des trois Césars Augustes, c'est-à-dire l'empereur Septime Sévère et ses deux fils Caracalla et Géta, associés par lui à l'empire. La seconde est datée de 189 après J.-C., « année dans laquelle les pauvres ont eu le droit de faire la cueillette des dattes ». Il s'agit d'un usage tout à fait analogue à l'institution juive de l'année sabbatique, qui prescrivait d'abandonner aux pauvres, tous les sept ans, le produit des récoltes. Cette inscription qui jette un jour inattendu sur les institutions religieuses et sociales des Nabatéens, révèle l'objet principal de ces milliers d'inscriptions sinaïtiques consistant, la plupart du temps, en de simples noms propres : c'était l'affirmation des droits de jouissance individuels dans les palmeraies et les terrains de pacage du Sinaï, droits qui se trouvaient suspendus périodiquement, en certaines années, par suite de l'exercice de celui des pauvres. M. Clermont-Ganneau fait observer que la même explication est applicable aux centaines d'inscriptions analogues gravées sur les rochers d'une région de Syrie située bien loin de là, le Safa, et connues sous le nom d'inscriptions safaïtiques.

— *M. C. E. Bonin*, vice-résident en Indo-Chine, fait une communication sur les grottes des *mille Bouddhas*, près de Cha-tcheou (Kansou), cryptes bouddhiques ornées de fresques de style hindou, qui peuvent être considérées comme le plus ancien specimen de l'art hindo-bouddhique en Chine.

— *Séance du 19 avril* : M. *Müntz* annonce la fondation d'une Société internationale pour les études d'iconographie religieuse ou profane.

M. Heuzey communique le résultat provisoire du déchiffrement que M. Thureau-Dangin a tenté sur l'estampage d'une inscription chaldéenne de 36 lignes, gravée sur une pierre de seuil découverte par M. de Sarzec. C'est une *dédicace* faite par Arad-Nannar, « ministre suprême, patesi », serviteur du roi d'Our, en l'honneur de Ghimil-Sin, roi de la ville d'Our, roi des quatre régions, auquel il consacre un temple. Le nom du roi est précédé du signe divin de l'étoile. Il y a là une tentative de déification des rois analogue à celle de Naram-sin, mais il ne semble pas que ces apothéoses des rois soient jamais devenues populaires chez les Chaldéo-Assyriens.

M. Clermont-Ganneau lit une note sur la destruction de l'église du *Saint-Sépulcre* par le sultan Hakem, à Jérusalem.

— *Séance du 10 mai* : *M. E. Guimet* présente et commente des miroirs funéraires en bronze de l'époque des Han (202 av. à 220 apr. J.-C.). Les plus anciens portent des caractères mystiques et une ornementation symbolique chinoise. Sous les Han postérieurs leur ornementation trahit manifestement des influences grecques. On y voit notamment des raisins. Ils datent, en effet, de l'époque où la vigne fut introduite en Chine et où des relations s'établirent, au témoignage des historiens grecs et chinois, soit entre Alexandrie et Canton, soit entre la Perse et Sin-gnan-fou.

BELGIQUE

M. Goblet d'Alviella a publié dans la « Revue de l'Université de Bruxelles » (t. VI, 1900-1901) un article intitulé *Nouveaux documents relatifs à l'iconographie du Bouddhisme indien*, où il dégage les renseignements que nous apportent sur l'histoire du Bouddhisme dans l'Inde les beaux travaux iconographiques de M. Foucher et les *Etudes et Matériaux* de M. Louis de la Vallée Poussin. A condition de ne pas oublier qu'il y a nécessairement encore une bonne part d'hypothèse dans de semblables esquisses générales d'une histoire insuffisamment documentée et surtout insuffisamment datée, on trouvera dans cet article un exposé très clair de l'évolution du Bouddhisme.

SUISSE

M. *Alfred Wellauer*, ancien élève de MM. P. Foucart et Haussoullier, a pré-

senté en 1899 à l'Université de Lausanne une thèse de doctorat ès-lettres sur les Panathénées, qu'il a publiée depuis : *Étude sur la fête des Panathénées dans l'ancienne Athènes* (Lausanne, in-8° de 126 p.). Il se sépare sur plusieurs points des opinions exprimées par M. Aug. Mommsen dans les « Feste der Stadt Athen im Altertum », qui sont une refonte de son « Heortologie ».

— M. *A. Brückner* a publié chez Reinhardt, à Bâle, une excellente étude sur le grand docteur manichéen d'Afrique contre lequel saint Augustin a tant polémisé : *Faustus von Mileve* (in-8° de VIII et 82 p.). Il a réuni tout ce que l'on peut reconstituer de sa vie et de sa doctrine et met en lumière de la façon la plus intéressante les mérites de la critique biblique de Fauste.

— L'éditeur Schwetschke qui vient de terminer dans le *Corpus Reformatorum* la publication monumentale des « Opera Calvini », après celle des œuvres de Melanchthon, entreprend maintenant l'édition des *Œuvres de Zwingli*. Le Zwingliverein de Zurich prête son concours. Deux érudits bien connus de tous les historiens de la Réforme suisse, le professeur Egli, de Zurich, et l'aumônier du gymnase de Bâle, Finsler, sont chargés de l'édition. Le second s'occupera des œuvres principales et des notices bibliographiques, le premier de la Correspondance et des notices historiques. La Correspondance et les écrits exégétiques formeront deux sections spéciales. L'ensemble comportera environ 120 livraisons de 5 feuilles, du prix de 3 francs. Les éditeurs ont renoncé au format in-4° pour adopter le type in-8°. Les prix des volumes seront majorés pour les non-souscripteurs.

HOLLANDE

M. *C. P. Tiele*, atteint par la limite d'âge, a professé le 8 juin son dernier cours à l'Université de Leyde. Nous sommes heureux de pouvoir ajouter que l'état de santé de l'éminent professeur ne justifie nullement cette retraite, imposée par les règlements universitaires hollandais. M. Tiele s'est complètement remis de la maladie qui l'empêcha, l'année dernière, de prendre part au Congrès international d'histoire des religions. Il a pu achever sa dernière année de professorat et assumer une seconde fois les charges du rectorat de l'Université qui lui incombaient par suite du décès du recteur en exercice cette année.

La chaire occupée par M. Tiele a été confiée par le gouvernement hollandais à un jeune savant norwégien, M. *Brede Kristensen*, privat-docent d'histoire des religions à l'Université de Christiania. M. Brede Kristensen, neveu du célèbre écrivain Björsterne Björnson, a été élève de Lieblein, puis de Tiele lui-même auprès duquel il a passé deux ans. Il a continué ses études à l'École des Hautes Études, à Paris, et à Londres. Sa plus importante publication est un remarquable mémoire intitulé : *Aegypternes forestillinger om livet efter döden* (Des représentations des Égyptiens sur la vie après la mort). Partout où il a passé, il a laissé le meilleur souvenir comme homme non moins que comme savant. La succession de Tiele est entre de bonnes mains.

Nous avons déjà dit que M. Tiele conservera ses fonctions de professeur au séminaire Remonstrant de Leyde. Le 8 juin ses élèves ont acclamé sa jeunesse d'esprit et la vigueur, non atteinte par l'âge de son esprit. Tous ses amis et admirateurs de l'étranger se joignent à ses disciples hollandais pour attendre de sa studieuse retraite encore de nombreuses contributions à la science des religions dont il est l'honneur.

ALLEMAGNE.

Nous avons reçu de M. le professeur Hardy, à Würzburg, le tirage à part de deux articles qu'il a publiés dans « l'Archiv für Religionswissenschaft » sous le titre *Zur Geschichte der vergleichenden Religionsforschung*. Il rappelle d'abord ce que l'antiquité classique a fait pour l'histoire religieuse; c'est peu de chose. Le moyen âge est encore plus pauvre. C'est la Renaissance, ce sont les grands voyages de découverte de la fin du XV[e] et du XVI[e] siècle qui éveillèrent l'attention sur les religions étrangères. Puis vient la philosophie du XVIII[e] siècle et la philosophie de la religion en Allemagne. Dans un second chapitre M. Hardy passe en revue la découverte et la première interprétation des textes sacrés des religions asiatiques, les sources nouvelles devenues accessibles pour l'étude des religions de l'antiquité et celles de l'Europe centrale et septentrionale antérieures au christianisme, les ressources nouvelles dont nous disposons pour l'étude des religions de l'Amérique, pour celle du Judaïsme et du Christianisme. Assurément, conclut l'auteur, l'histoire comparée des religions n'a pas encore tous les matériaux à sa disposition qu'elle pourra posséder plus tard et elle n'a pas encore achevé le dépouillement de ceux qu'elle connaît. Mais elle en a suffisamment pour pouvoir entreprendre des œuvres de comparaison et de synthèse, sujettes à révision, comme toutes les œuvres scientifiques, à mesure que de nouvelles découvertes seront faites.

*
* *

Parmi les conférences scientifiques publiées en 1900 par l'éditeur Mohr il convient de signaler les deux suivantes : 1° celle de M. Troeltsch, *Die wissenschaftliche Lage und die Anforderungen an die Theologie* (58 p.), destinée à montrer quelle transformation la Réforme du XVI[e] siècle et l'avènement de la science moderne imposent à la théologie. L'auteur réclame à juste titre que l'histoire du christianisme soit étudiée dans le cadre de l'histoire générale des religions. Mais il entend aussi que la théologie dogmatique s'adapte aux conditions nouvelles de l'esprit moderne. A cet effet il demande qu'elle utilise les données fournies par la science pour élaborer une doctrine religieuse qui s'inspire du théisme biblique et qu'elle provoque ainsi une épuration et un élargissement du sentiment religieux. — 2° celle de M. Voelter, *Der Ursprung des Mönchtums* (52 p.) qui attribue l'origine du monachisme en Égypte, d'une part

à l'extension de l'ascétisme au sein de la société chrétienne, d'autre part à la misérable condition économique de la population égyptienne aux abords du IVe siècle. Il y aurait encore plusieurs autres causes à faire valoir. La tendance vers le monachisme est un phénomène général au IVe siècle, qui se rattache probablement aussi à l'idée traditionnelle de l'opposition irréductible entre le Royaume de Dieu et le monde. En devenant chrétien le monde ne cessait pas d'être « le monde », c'est-à-dire une puissance malfaisante à laquelle il fallait se soustraire.

J. R.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME QUARANTE-TROISIÈME

ARTICLES DE FOND

MÉLANGES ET DOCUMENTS

REVUE DES LIVRES

REVUE DES PÉRIODIQUES

I. Périodiques relatifs aux religions de la Grèce (1898 et 1899) analysés par M. *J. Toutain*.

II. Périodiques relatifs aux peuples non-civilisés et au folk-lore, analysés par M. N. W. *Thomas*.

Religions de l'Égypte : Capart, Pourquoi les Égyptiens faisaient des momies, p. 248; Notices sur les monuments égyptiens, p. 248.

Religion assyro-chaldéenne : Inscription de Goudéa, p. 393; Dédicace à Ghimil-Sin, p. 395.

Religions de la Grèce et de Rome : A. Fairbanks, Dieux chthoniens dans la religion grecque, p. 123; Harvard studies in classical mythology, p. 124; Les Dioscures, p. 394; Bouché-Leclercq, Lustratio, p. 394; Buste de l'empereur Julien, p. 394; Inscription égyptienne, p. 394; Wellauer, Les Panathénées, p. 395.

Religion gauloise : Temusio, p. 393.

Religions de l'Inde : Formule bouddhique, p. 393; Grottes des mille Bouddhas, p. 395; Goblet d'Alviella, Iconographie Bouddhique, p. 395.

Religions de l'Asie centrale : Franke, Der Frühlingsmythus der Kesarsage, p. 121.

Religions des non-civilisés : Société pour l'étude des coutumes et des lois indigènes dans l'Afrique occidentale, p. 247.

Le Gérant : Ernest Leroux.

ANGERS. — IMPRIMERIE ORIENTALE A. BURDIN ET Cie, RUE GARNIER 4.

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME QUARANTE-QUATRIÈME

ANGERS. — IMP. ORIENTALE A. BURDIN ET Cie, 4, RUE GARNIER.

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

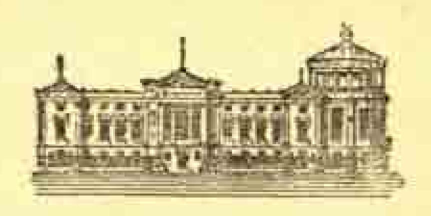
M. JEAN RÉVILLE

AVEC LE CONCOURS DE

MM. E. AMÉLINEAU, Aug. AUDOLLENT, A. BARTH, R. BASSET, A. BOUCHÉ-LECLERCQ, J.-B. CHABOT, E. CHAVANNES, P. DECHARME, L. FINOT, I. GOLDZIHER, L. KNAPPERT, L. LÉGER, Israel LÉVI, Sylvain LÉVI, G. MASPERO, P. PARIS, F. PICAVET, C. PIEPENBRING, Albert RÉVILLE, C.-P. TIELE, etc.

VINGT-DEUXIÈME ANNÉE

TOME QUARANTE-QUATRIÈME



PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE (VIe)

1901

DE L'EMPLOI DE LA MÉTHODE COMPARATIVE

DANS

L'ÉTUDE DES PHÉNOMÈNES RELIGIEUX

Mémoire lu en séance de Section au Congrès international d'Histoire des Religions, le 4 septembre 1900.

L'emploi de la méthode comparative est universellement admis, lorsqu'il s'agit de reconstituer l'évolution du droit, de la famille, de la propriété, du langage, de l'art, voire de la morale. Il n'existe aucun motif rationnel d'y soustraire les phénomènes de l'ordre religieux.

La méthode historique, qui a été le principal instrument dans la reconstitution des religions du passé, procède, pour ainsi dire, par voie d'analyse ; elle s'applique non seulement à décrire les diverses manifestations de chaque culte, mais encore à y faire la part des âges successifs. Rassembler les textes et les documents, en établir le sens, l'authenticité, l'âge, la provenance, telle doit être la première préoccupation de l'historien : — qu'il s'agisse de phénomènes politiques, sociaux ou religieux. — Cependant, cette tâche terminée, il ne possède trop souvent que des points de repère. Ici intervient la méthode comparative qui peut se définir comme un procédé pour combler les lacunes dans l'histoire d'une institution ou d'une société à l'aide de faits pris dans des milieux différents. Sans doute les déductions obtenues par ce procédé n'ont jamais le caractère de certitude qu'engendre le témoignage direct des textes et des monuments. Mais

elles peuvent revêtir un degré de probabilité d'autant plus accentué qu'elles reposent sur des observations plus concordantes et plus multipliées, qu'elles rendent mieux compte de l'enchaînement des phénomènes et qu'elles évitent de se mettre en contradiction avec les faits acquis.

La méthode comparative nous fait ainsi remonter aux commencements des croyances et des institutions qui apparaissent déjà toutes formées au début des temps historiques ; elle vise aussi à établir les lois générales qui ont présidé et président encore à l'évolution religieuse des diverses fractions de l'humanité ; enfin, redescendant du général au particulier, elle conduit à résoudre, par l'application de ces lois, les problèmes encore obscurs de l'histoire religieuse.

Une pareille tâche suppose d'abord la possesion de faits à comparer, suffisamment nombreux et établis pour que les phénomènes, laissés en dehors, forment l'exception et non la généralité. Tel semble bien désormais le cas des phénomènes religieux, grâce aux conquêtes réalisées de nos jours non seulement par l'histoire proprement dite, avec ses divers procédés d'investigation, mais encore par ses sciences auxiliaires, dont les principales sont l'archéologie préhistorique, le folk-lore et surtout l'ethnographie. Il peut y avoir désaccord entre les spécialistes sur des détails secondaires ; mais les grandes lignes convergent suffisamment pour qu'on puisse affirmer la possibilité, voire l'existence d'une histoire générale des religions. Ce n'est pas ici, je pense, que cette assertion trouvera des contradicteurs. Dès lors le champ est largement ouvert à l'application de la méthode comparative.

Qui dit comparaison dit classification. Le premier soin de qui veut appliquer le procédé comparatif, doit être de grouper, suivant un principe général de classement, les phénomènes qu'il s'agit de rapprocher. Dans l'emploi de la méhode historique proprement dite, la classification est dominée par la question de filiation ; il convient de grouper exclusivement les phénomènes religieux d'après le système auquel ils se rattachent et ces systèmes eux-mêmes, c'est-à-

dire les religions positives, d'après leur ordre de concomitance ou de succession. Quant aux peuples qui n'ont pas d'histoire — les sauvages ou plutôt les non civilisés du présent et du passé, — cette méthode suivra, dans la description de leurs croyances, l'ordre de classification ethnique ou linguistique[1]. — La méthode comparative réclame le droit de grouper les faits, non plus selon le système religieux auquel ils se rattachent, mais d'après un principe de classement interne. Sa classification sera morphologique, c'est-à-dire qu'elle portera sur la forme des phénomènes.

On a proposé de nombreux critériums de ce genre. Un des meilleurs, lorsqu'il s'agit d'établir la direction générale de l'évolution religieuse, me semble être celui qui distribue les phénomènes religieux en diverses catégories, suivant le degré d'ordre et d'unité qu'ils comportent tant dans les relations réciproques des êtres surhumains que dans leurs rapports avec le fonctionnement de l'univers et avec la destinée de l'homme. A ce point de vue se rattache la subdivision, pour ainsi dire classique, en monothéisme, polythéisme et un troisième état, caractérisé par la croyance à une multiplicité d'êtres surhumains plus ou moins indépendants les uns des autres (fétichisme, naturisme, animisme, spiritisme). On a distingué, dans les derniers temps, un certain nombre de variétés qui élargissent quelque peu le cadre.

Un avantage de cette classification, c'est qu'elle est admissible par tout le monde. On peut différer d'opinion sur le point de savoir quelle est la meilleure religion. On peut discuter si la première forme du sentiment religieux a été le monothéisme ou le polythéisme, le fétichisme d'Auguste Comte, le naturisme de M. Pfleiderer, l'animisme de M. Tylor ou le culte des morts d'Herbert Spencer. Mais, même alors,

(1) Ces deux ordres de classement coïncident assez exactement dans le groupement des non civilisés, comme on peut s'en apercevoir en comparant la classification linguistique proposée par M. Max Muller (*Science de la Religion*, Paris, 1873) avec la classification ethnique, qu'a suivie M. Albert Réville dans ses *Religions des peuples non civilisés* (Paris, 1883).

on peut se mettre d'accord sur le sens qu'il convient de donner à ces rubriques et sur les phénomènes qu'il faut réserver à chacune d'elles.

Je n'ai pas la prétention d'exposer ici la synthèse qui se dégagerait de ce travail de classification; ce serait entreprendre toute la reconstruction de l'évolution religieuse et j'entends me borner à indiquer la voie qui y conduit. Je voudrais cependant formuler une conclusion générale, qu'il est facile de vérifier, concernant la direction de cette évolution, ou, pour rester dans la question de méthode, concernant l'ordre logique dans lequel il convient d'énumérer les différentes rubriques de notre classification.

Un premier fait ressort de tout tableau méthodique qui embrasse la généralité des phénomènes religieux: c'est l'identité qu'ils présentent chez chez les peuples et dans les âges les plus divers. La ressemblance se constate dans la façon de concevoir la nature, la forme, les attributs des êtres surhumains — dans les aventures monstrueuses et même dégradantes qu'on leur prête — dans l'expression des sentiments qu'ils inspirent — dans les demandes qu'on leur adresse — dans les moyens qu'on emploie pour se rapprocher ou s'éloigner d'eux, pour obtenir ou écarter leur intervention — enfin dans les institutions créées à leur intention ou mises sous leur patronage.

Ces analogies ne peuvent s'expliquer que par trois hypothèses : 1° l'héritage commun; 2° la transmission intentionnelle ou accidentelle; 3° la formation parallèle.

1° *Héritage commun.* S'il s'agit de peuples apparentés par la race ou le langage, il y a présomption que leurs croyances communes remontent à l'époque où leurs ancêtres formaient une même société. C'est ici que la linguistique comparée peut nous être d'un grand secours. Toutefois la présomption n'est pas abolue; il faut examiner s'il n'y a pas eu emprunt ultérieur d'une branche à l'autre. Le Mithra védique et le Mithra avestéen ont bien une origine commune; mais le Mithra des Gréco-Romains n'est arrivé en Occident que par

une importation tardive. — Il faut vérifier aussi si les manifestations religieuses dont on constate l'identité ne dépassent pas le niveau de culture atteint par la race avant la rupture de son unité. Il est impossible de nier ce que Max Muller a appelé « la leçon de Jupiter », c'est-à-dire l'identité de la croyance au Ciel-père chez les premiers Aryas. On peut discuter si James Darmesteter avait raison de professer qu'avant leur séparation, les principales branches des Indo-Européens regardaient déjà ce dieu comme une divinité régulatrice à la fois de l'ordre cosmique et de l'ordre moral[1]. Mais où l'hypothèse de l'héritage commun doit être rejetée d'emblée, c'est quand, poursuivant ce parallélisme, nous voyons les Grecs, les Latins, les Perses et les Indiens identifier leur dieu suprême avec la Réalité unique et absolue qui se manifeste à la fois dans la nature et dans la conscience. Ce que la philologie et l'archéologie nous apprennent des Indo-Européens avant leur dispersion suffirait à établir qu'ils étaient alors incapables de concevoir une pareille doctrine; quand même l'histoire, qui a toujours droit au dernier mot, ne nous apprendrait pas que ce panthéisme idéaliste a été, chez les Grecs, la conclusion du mouvement philosophique qui va d'Homère à Thalès; chez les Perses, l'aboutissement de l'évolution théologique qui introduisit, au dessus d'Ormuzd et d'Ahriman, l'entité absolue de Zervan Akarana, le Temps sans bornes; enfin, chez les Indiens, le couronnement des spéculations exposées dans les commentaires bramaniques des Védas.

Lorsqu'il s'agit de peuples appartenant à des groupes ethniques distincts, parlant des langues non apparentées, l'hypothèse de l'héritage commun cesse d'être vérifiable. L'ethnographie, comme la science du langage, dans leurs efforts pour reconstituer l'arbre généalogique des sociétés humaines, s'arrêtent aujourd'hui devant un certain nombre

1. J. Darmesteter, *Le dieu suprême des Aryas. Essais Orientaux*. Paris, 1 vol. 1883.

de races qu'elles regardent provisoirement comme formant des groupes irréductibles. En supposant que, par suite de découvertes ultérieures, on arrive à réduire ce nombre, la rupture de l'unité des nouveaux groupes ainsi obtenus remonterait à une époque si reculée et si primitive qu'il deviendrait presque impossible d'en retrouver les croyances. A plus forte raison faut-il écarter l'hypothèse d'une religion identique qu'aurait professée l'humanité primitive et dont les fragments se seraient conservés chez tous les peuples de la terre. En admettant l'unité primordiale du genre humain (qui n'est nullement établie), il est évident qu'à l'époque où cette unité se serait rompue, l'homme n'aurait pas encore réuni les conditions mentales indispensables à la genèse des idées religieuses ou même mythiques, plus tard possédées en commun par les diverses races.

2° *Transmissions réciproques*. Laissons de côté les théories, généralement abandonnées aujourd'hui, qui assignent aux phénomènes religieux un centre unique de formation et de dispersion : on peut considérer comme établi que des idées religieuses se sont engendrées séparément et parallèlement chez les peuples les plus divers. — L'hypothèse d'emprunts réciproques mérite davantage qu'on s'y arrête. Il est certain que des religions d'origine différente ne peuvent venir en contact, sans qu'il ne s'opère entre elles des échanges d'idées, de légendes, de rites et de symboles, surtout quand il s'agit de populations disposées à admettre non seulement la pluralité des dieux, mais encore la réalité des divinités étrangères. La migration des fables atteste avec quelle facilité ces emprunts s'accomplissent : il suffit d'un contact accidentel, amené, en dehors même de toute propagande intentionnelle, par les hasards du commerce, de la navigation, de la guerre ou de l'esclavage. A plus forte raison en est-il ainsi des rites et des symboles dont l'adoption n'exige pas même la compréhension de la langue parlée par leurs créateurs.

Le premier point à rechercher est l'existence ou du moins la possibilité de communications entre les milieux où l'on

constate les mêmes phénomènes. Quand on rencontre l'emploi de la croix comme symbole de fécondité ou de vie chez les anciens Américains, les Égyptiens, les Phéniciens et les Indo-Européens, il n'est pourtant pas possible d'en conclure à une transmission de l'ancien au nouveau continent. Dans les cinq parties du monde on a recueilli la légende que la lune ou le soleil auraient voulu rendre l'homme immortel, mais qu'ils en furent empêchés par un animal jaloux. Ici chez certains peuples, il a pu se produire une migration de la fable. C'est à la géographie et à l'histoire de nous aider à faire la distinction[1].

Quand la possibilité d'échanges a été constatée, il faut recourir à l'étude critique des sources pour déterminer le lieu d'origine. La philologie est, ici encore, d'un fréquent secours. La présence, dans un mythe, d'un nom appartenant à une langue étrangère, est un indice d'emprunt, surtout si le mythe se retrouve dans les traditions des peuples qui parlent cette langue — par exemple le mythe d'Adonis importé des Phéniciens chez les Grecs. — Toutefois une ressemblance purement verbale ne suffit point. Le Bel (Beli, Belenus) des Celtes n'a rien de commun avec le Bel (Baal) des Babyloniens.

A défaut de renseignements fournis par les noms propres, il y a, pour les légendes, la ressemblance de la trame et des circonstances adventices ; pour les emblèmes et les rites, celle des combinaisons symboliques. Telle la légende de saint Joasaph qui se révèle, par les incidents du récit, comme l'adaptation d'un récit bouddhique ; tel le disque ailé de la Mésopotamie qui atteste par ses détails iconographiques ses origines égyptiennes.

Même quand un peuple adopte la religion d'un autre, il ne la prend jamais tout entière, et, d'autre part, il la mélange toujours avec ses croyances antérieures. De nombreux exemples en sont fournis par la religion suméro-acca-

1. Goblet d'Alviella, *L'intervention des astres dans la destinée des morts* (Bulletin de la Société belge de *Folk-lore*. Liège, 1892).

dienne chez les Sémites de la Mésopotamie, le bouddhisme chez les Chinois, l'islamisme chez les Perses, le christianisme chez les Grecs et les autres peuples européens.

Lorsqu'on a fait, dans la masse des phénomènes analogues, la part de l'héritage et celle de l'emprunt, il reste un nombre considérable de similitudes auxquelles il faut trouver une autre explication ; ces similitudes portent à la fois sur les idées générales et sur les applications pratiques du culte.

3. *Formation parallèle.* Un point que les recherches anthropologiques ont remis en lumière, c'est qu'en dehors des divergences sociales et individuelles, il existe un type humain, qui est caractérisé par des manifestations identiques, partout où l'homme se trouve ou se retrouve dans des conditions analogues de développement et de milieu.

Étant donné que les populations les plus diverses croient dépendre d'êtres surhumains et mystérieux, il n'est pas surprenant que partout on se soit adressé à ces êtres dans les mêmes termes, qu'on ait cherché à les gagner ou à les dominer par les mêmes procédés, en vue d'obtenir les mêmes avantages ; enfin qu'on leur ait attribué entre eux les mêmes relations d'affection ou d'hostilité, d'opposition ou de subordination.

Ou encore, étant donné que parmi les croyances les plus répandues figure l'idée de survivance personnelle, on ne peut s'étonner que les hommes aient partout conçu la vie posthume sous des traits empruntés à la vie présente, qu'ils l'aient localisée dans les mêmes régions inaccessibles, enfin qu'ils aient attendu de cette vie future les jouissances matérielles ou les réparations morales qui leur manquaient dans leur existence terrestre. Si variées que soient les combinaisons de l'imagination, la plupart des problèmes qui se présentent à l'esprit humain, ne se prêtent souvent qu'à un nombre restreint de solutions, comme on peut le constater dans les spéculations relatives à la création de l'homme et de l'univers, au mécanisme des corps célestes, à la produc-

tion des phénomènes météorologiques, aux relations de l'homme avec les animaux, à l'origine de la mort, à l'explication du sommeil et des rêves, voire aux conflits de notre nature morale, etc.

Traduites en langage mythologique, ces questions ont donné naissance à des explications analogues, telles que le mariage ou la séparation originaire du Ciel et de la Terre, le dépècement d'un Être primordial, les rapports de consanguinité entre le Soleil et la Lune, la descente du Feu sur la terre, le combat des dieux et des géants, la lutte pour la possession d'un Arbre de vie ou d'une Fontaine de Jouvence, la tradition d'une conflagration ou d'un déluge universels, l'introduction de la mort par un dieu ou un animal malveillant, le trépas et la résurrection d'un héros, l'existence simultanée de deux séjours des morts, l'un au ciel, l'autre sur la terre, etc. Même des conceptions théologiques aussi élevées que l'assimilation de l'ordre cosmique et de l'ordre moral avec l'ordre divin ont pu se développer spontanément chez des peuples aussi divers que les Égyptiens, les Chaldéens, les Indo-Éraniens, les Grecs et les Chinois.

Nombre de rites et d'institutions affectent la même forme, parce qu'ils sont une application analogue de raisonnements identiques; tels sont notamment la plupart des rites funéraires et certaines pratiques religieuses, la scarification, l'emmurement, le renouvellement des feux, la circumambulation, les institutions conventuelles, etc. Il y a des images symboliques tellement naturelles qu'il est inutile de leur chercher une commune origine — par exemple la représentation du soleil par un cercle, de la lune par un croissant, du ciel par une voûte, de l'univers par un arbre, de la foudre par un oiseau ou une arme, de la puissance divine par une main ou un bras, de la providence par un œil, etc.

En résumé, les similitudes religieuses, relevées parmi des races non apparentées, doivent être tenues pour des formations parallèles jusqu'à indice du contraire. La question, à la vérité, peut toujours être rouverte dans chaque cas parti-

culier. Mais la preuve incombe alors à celui qui soutient l'hypothèse d'un emprunt.

Si maintenant nous comparons entre elles la masse des similitudes qui impliquent une formation indépendante, nous constatons que les croyances les plus répandues, — soit à l'état de superstitions et de survivances, soit comme parties constitutives de la religion dominante, — sont celles qui font la part la plus large à l'arbitraire dans la conception des puissances surhumaines et de leur rôle : la foi aux esprits de la nature et aux fantômes des morts, aux interventions fantastiques et arbitraires des êtres surhumains, aux formes humaines ou bestiales des dieux, à la métempsychose, à la divination, à l'efficacité de la sorcellerie, etc. Telle devrait être encore aujourd'hui la religion unique, si l'on remettait au suffrage universel de l'humanité le droit de décider quelle est la vérité religieuse.

Au contraire, les croyances, qu'on peut qualifier de supérieures dans notre classification, ne se rencontrent que dans un nombre relativement restreint de systèmes religieux et même uniquement parmi les adeptes les plus avancés de ces religions; — telles les idées que l'activité surhumaine se manifeste par des lois; que sa source est une, malgré la diversité de ses manifestations; qu'elle se propose pour but la réalisation de l'ordre dans le monde. — De même, en ce qui concerne les notions de la vie future, on trouve partout, depuis les temps préhistoriques, la croyance que les morts peuvent entrer en relations avec les vivants. Au contraire, la théorie qui envoie les âmes des défunts obtenir dans un autre monde la récompense ou le châtiment de leurs actes n'est professée que par un petit nombre de peuples, et, chez certains d'entre eux, on peut constater qu'elle est d'apparition tardive. — Ainsi encore, partout se rencontre la croyance qu'on peut, par certains procédés, s'asservir les êtres surhumains. Plus restreinte est l'idée que les puissances surhumaines échappent à toute contrainte et que l'unique moyen d'obtenir leur appui est de leur plaire. Enfin plus restreinte

encore est la conviction que la Divinité agit conformément à des principes invariables et que la seule façon de s'assurer son concours est de se conformer à ces règles.

Ici se place la loi qu'Herbert Spencer a formulée en termes généraux pour toutes les sphères de l'évolution sociale : « Ce qu'il y a de commun aux intelligences dans toutes les phases de la civilisation doit tenir à une couche plus profonde que ce qui est spécial au niveau supérieur et si ces dernières manifestations peuvent s'expliquer comme une modification ou une expansion des autres, il est à présumer que telle est bien leur origine[1] ».

Or, il est possible d'établir que cette liaison entre les formes supérieures et inférieures des croyances religieuses existe non seulement en logique, mais encore dans la réalité des faits observés. En effet, nous pouvons surprendre, tantôt chez un peuple, tantôt chez un autre, le passage entre les différents anneaux de la chaîne qui unit les croyances les plus hautes aux manifestations les plus basses de la religiosité. On est ainsi amené à conclure que l'état, par lequel ont débuté les religions, même les plus élevées, des temps historiques, ne pouvait guère être supérieur aux manifestations religieuses des peuples les moins avancés en civilisation, autrement dit des sauvages. « L'étude des sauvages, reconnaissait un écrivain peu suspect de matérialisme, E. de Pressensé, est le meilleur moyen de reconstruire avec quelque précision l'état social et religieux de la rude enfance de l'humanité, car ils en sont les survivants[2] ».

A l'appui de cette thèse, M. Tiele a formulé les quatre considérations suivantes qui ont presque la valeur de lois :

1° Aux temps préhistoriques, d'après les recherches les plus récentes, la civilisation ne dépassait point le niveau des sauvages actuels. Dans une civilisation pareille, il ne pouvait

1. *Sociology*, t. I, § 146.
2. *L'ancien monde et le christianisme*. Paris, 1887, pp. 5-6.

se rencontrer des croyances, ou des usages religieux supérieurs à ce que nous observons chez les sauvages;

2° Les religions civilisées dont l'histoire remonte le plus haut se montrent, bien plus que les religions ultérieures, sous l'influence des conceptions qui prédominent chez les sauvages ;

3° La mythologie et la théologie des peuples civilisés se retrouvent presque entièrement dans les croyances des sauvages, sans ordre et sans arrangement, il est vrai, mais sous une forme plutôt primitive et rudimentaire que dégénérée;

4° Les nombreuses traces de conceptions analogues à celles des sauvages qui se retrouvent jusque dans les religions les plus élevées s'expliquent parfaitement par la survivance ou la renaissance d'idées anciennes[1].

Je me permettrai d'ajouter les deux arguments suivants, empruntés, le premier à la psychologie infantile, le second à la linguistique comparée :

5° Nos enfants, qui, en vertu du principe de l'autogenèse, reproduisent, dans les premiers développements de leur mentalité, les conditions intellectuelles de l'enfance de l'humanité, présentent, vis à vis de la nature extérieure, un état d'esprit qui rappelle les raisonnements religieux des non civilisés ;

6° Les racines des mots qui rendent les idées plus abstraites (Dieu, âme, absolu, etc.) exprimaient à l'origine des faits purement matériels. A l'époque où se sont formées ces racines, l'homme était incapable d'idées plus élevées. Si même elles lui avaient été communiquées du dehors, il aurait été impuissant à se les assimiler.

On a objecté à la thèse du développement religieux dans la direction du progrès que l'observation constate parfois une évolution en sens inverse. N'est-il pas admissible que l'humanité ait commencé par les croyances les plus hautes,

1. C. P. Tiele, *Manuel de l'Histoire des Religions*, trad. de M. Maurice Vernes. Paris, 2e éd., p. 15-16.

et que les plus basses, au lieu de représenter un état primitif, soient, au contraire, le dernier terme d'une dégénérescence graduelle? — Il faut remarquer que le caractère progressif de l'évolution humaine est admis dans tous les autres domaines. Pourquoi la religion ferait-elle exception?

Quels sont d'ailleurs les cas où l'on a cru constater une rétrogradation? Il est très vrai que chez de nombreux peuples, les traditions populaires contiennent le souvenir d'une époque où la religion était plus pure. Mais cette tradition représente simplement une tentative pour expliquer, par l'incapacité ou la corruption des générations intermédiaires, les défauts d'une institution qu'on croit avoir été fondée par les dieux et qu'en conséquence on suppose avoir débuté dans un état de perfection. Il s'en faut, du reste, que cette tradition soit générale. D'autres peuples admettent une condition primitive de barbarie ou d'ignorance, d'où ils auraient été tirés par les enseignements d'un personnage surhumain, dieu incarné ou héros inspiré.

On allègue aussi que la plus ancienne littérature religieuse des Juifs, des Indiens, des Perses, des Égyptiens et des Chinois se montre toute pénétrée de sentiments moraux et même d'aspirations monothéistes. Un examen attentif permet de constater que ces productions sont partout fort mélangées et que là où elles n'ont pas fait l'objet d'un remaniement manifeste, elles renferment, à côté de leurs meilleures aspirations, les traces de sentiments assez grossiers et de croyances franchement polythéistes, voire fétichistes et magiques. Elles n'ont, d'ailleurs, rien de primitif. La critique philologique et littéraire tend de plus en plus à établir qu'elles sont le fruit d'une longue et profonde élaboration s'exerçant sur les matériaux de la religion populaire.

Je ne contesterai point qu'il n'y ait, dans les croyances des peuples, comme dans celles des individus, des exemples de dégénérescence et de régression. Mais ce sont là des faits locaux et exceptionnels, comme les cas analogues de décadence qui se manifestent parfois dans les autres sphères de l'activité

humaine; ils ne peuvent prévaloir contre la masse des faits qui témoigne d'une orientation générale dans le sens du progrès. Du reste, si on veut prendre comme point de départ de l'évolution religieuse, chez un peuple ou chez tous, soit le monothéisme, soit tout autre état religieux supérieur à celui des sauvages, il reste à expliquer comment s'est formée cette croyance initiale, et ainsi l'on n'aura fait que reculer indéfiniment la solution du problème.

S'en suit-il qu'il suffise de connaître les religions les plus infimes pour comprendre aussitôt les plus hautes? Ce serait oublier qu'il y a dans le fruit quelque chose de plus que dans le germe. Le chêne, qui domine la forêt procède d'une humble semence; mais, à côté des éléments qu'il a tirés du gland, il renferme ceux qu'il a graduellement empruntés au sol, à l'air, au soleil, aux nuées, multiples facteurs qu'il s'est assimilés selon la loi de sa nature. Les religions les plus sublimes proviennent, elles aussi, de germes infimes qu'il est peut-être possible de retrouver dans les couches sociales où ils se sont ankylosés, mais qui, là où ils n'ont pas été arrêtés dans leur croissance, se sont développés et différenciés sous l'action de facteurs introduits par les progrès de la culture humaine. Parmi ces facteurs figurent au premier rang, dans l'histoire des religions, l'intervention de certaines personnalités et cette intervention est d'autant plus puissante qu'on se trouve plus loin du niveau rudimentaire où la fatalité des lois naturelles entretient une uniformité à peu près constante de croyances et d'usages.

De là cette double conclusion — quelquefois méconnue par ceux qui recourent à l'emploi de la méthode comparative dans l'étude des phénomènes religieux — l'une, que l'inférieur ne suffit pas à expliquer le supérieur; l'autre, que des phénomènes empruntés à des milieux différents ne comportent la même explication que si ces milieux sont au même degré de développement. Quand on met les croyances les plus arriérées en regard des plus avancées, le rapprochement peut nous donner le germe de ces dernières, les formes

dont s'est servi le sentiment religieux pour trouver un véhicule à des conceptions de plus en plus raffinées : mais il ne peut nous donner davantage. La connaissance du point de départ reste impuissante, à elle seule, pour nous livrer le secret de l'avenir et nous fournir le dernier mot de l'évolution. Ce dernier mot, nous ne le connaîtrons sans doute jamais, pas plus en religion qu'en aucun autre domaine ; mais nous pouvons être certains qu'il gît dans la direction du progrès et, si nous avons quelque chance de nous en rapprocher, c'est en le cherchant dans les manifestations les plus perfectionnées de la croyance et de l'éthique religieuses, c'est-à-dire — pour en revenir à notre classification — dans les conceptions qui impliquent un accroissement en quelque sorte illimité de l'ordre et de l'harmonie au sein de l'univers.

GOBLET D'ALVIELLA.

DU

ROLE SOCIAL DU SACRIFICE RELIGIEUX

Mémoire présenté en séance de Section au Congrès international d'Histoire des Religions, le 4 septembre 1900.

Le sacrifice religieux est le point culminant du culte chez tous les peuples soit non civilisés, soit civilisés, et les religions tout à fait supérieures seules, à la fois éthiques et monothéistes, sont parvenues à sa suppression, plusieurs d'entre elles en ont gardé le symbole, le souvenir, et même, au lieu de l'abolir véritablement, l'ont plutôt accompli une fois pour toutes, l'ont épuisé, ce qui est loin d'en nier l'utilité. On peut dire que toutes les autres cérémonies ne sont que préparatoires et que lui seul est le but ou plutôt le moyen définitif de se mettre en rapport avec la divinité. Aussi a-t-il dès longtemps attiré l'attention dans l'histoire des religions.

Il est encore remarquable à un autre titre, c'est que lui seul a donné naissance aux intermédiaires entre la divinité et le fidèle. Il a fallu pour le sacrifice un sacrificateur, ce sacrificateur est le prêtre; autrement pourquoi chacun n'eût-il pas adoré librement et individuellement, comme il le fit d'abord pour le fétiche ou l'idole de son choix? Mais il fallait des fonctionnaires spécialisés pour égorger la victime, des *bouchers divins* ayant l'habitude de répandre le sang des animaux offerts en commun, car on devait se cotiser pour les offrir et les ressources d'un seul auraient été très insuffisantes. De là le point de départ de toute une hiérarchie sacerdotale,

qui depuis a changé de caractère, mais dont telle a été certainement l'humble origine. Par un singulier contraste et une historique ironie, les ministres de paix ont été d'abord des ministres de sang, non seulement du sang des animaux, mais aussi du sang de l'homme, et ont joint à la profession de boucher celle de *bourreaux sacrés*. Qu'on ne se méprenne pas sur notre pensée; nous n'avons nullement l'intention d'imprimer par ces mots un caractère odieux à ces intermédiaires, mais seulement de rappeler en un mot le processus historique. C'est à l'abolition du sacrifice que tendent les perfectionnements religieux, de même que c'est à l'abolition de l'expiation proprement dite que tendent les perfectionnements de la pénologie sociale.

Comme tous les phénomènes de l'esprit et de la société humaine, l'idée du sacrifice a changé plusieurs fois de caractère, et sans jamais perdre entièrement celui qu'il venait de quitter, il en a revêtu de nouveaux. Il est aisé de constater qu'il en a été de même dans beaucoup d'autres domaines. D'une manière générale, le but n'a point été envisagé d'abord, surtout le but plus tard définitivement recherché; lorsqu'une institution s'est fondée, elle est née automatiquement, mécaniquement et au cours de son existence sa cause première a évolué. C'est ainsi que le droit de succession dans les lois modernes est, chez beaucoup de nations au moins, fondé sur le principe de l'affection présumée. Tout d'abord il ne s'agissait nullement d'affection. Le principe était plus naturel, il consistait dans la copropriété de famille, tous les biens, du vivant même du père de famille, appartenaient à tous les membres, seulement le chef en avait la jouissance et parfois la libre disposition, mais ce qui restait à son décès n'était point perdu. Il ne passait, il est vrai, à aucun propriétaire nouveau, mais accroissait aux copropriétaires survivants *jure non decrescendi*. Plus tard la copropriété de famille disparut, mais l'effet subsista; seulement ceux qui étaient copropriétaires d'abord étaient des enfants ou des descendants. Ils demeurèrent héritiers, et le phénomène acquit alors

une autre cause, une cause anthropologique, la parenté, le lien du sang. Ce fut le second stade; aussi pendant cette période est-il impossible, ou très difficile, de déranger l'ordre des successions; il fallait subir pour héritier celui qu'on réprouvait. Le progrès de la civilisation permit de rejeter ce joug. Le père de famille put tester, il le fit d'après son affection devenue la cause nouvelle, et la succession testamentaire prima la succession intestataire qui ne fut plus qu'une image de la première.

Le même *processus* peut s'observer en linguistique. C'est ainsi qu'on s'imagine, quand il s'agit des temps des verbes, que l'idée première a été dès l'abord, comme aujourd'hui, de distinguer entre le passé, le présent et le futur. Il n'en est rien. Le futur est une idée abstraite, l'idée d'une chose non-existante qui n'entre pas dans le concept primitif; le présent existe à peine puisqu'il ne dure qu'une seule minute; le passé est aussi court que le souvenir. Ce qui semble plus palpable d'abord, c'est la durée, ou plutôt le point de développement de l'action elle-même. Cette action se continue-t-elle encore, est-elle terminée, commence-t-elle seulement? De là l'idée du duratif, du parfait, de l'aoriste. Plus tard, le point de vue change, l'idée du futur apparaît, mais le cadre reste fixe, et on change seulement l'emploi; le duratif devient le présent, le parfait devient le passé.

Nous nous contenterons de ces exemples pris dans d'autres sciences. Dans celle des religions on pourrait en relever beaucoup d'autres. En voici un frappant, c'est celui de la mésentomatose. Celle-ci est d'abord toute mécanique, il s'agit de se réincarner dans un corps quelconque pour survivre, dans le sien propre, dans celui d'un enfant, même dans celui d'un animal; c'est l'instinct de la conservation qui se manifeste; aucune idée de punition ni de récompense. Mais plus tard, une telle transmigration prend un but moral, ce n'est que l'âme du pécheur qui entrera dans un corps inférieur par punition, celle du juste aura des destinées meilleures.

Il en est de même ici. Le sacrifice a passé par plusieurs phases dans son esprit général et dans son but. Ce sont ces phases que nous voulons très brièvement étudier. C'est d'ailleurs, ce qu'on oublie trop souvent, son état premier qui est resté son état fondamental.

Le sacrifice est essentiellement l'immolation d'une victime, le plus souvent sanglante, à la divinité, soit à la divinité proprement dite, soit à l'ancêtre dans la religion mortuaire. Cette immolation n'est point accomplie dans le but de faire souffrir la victime, pas plus que nous ne tuons dans un tel but les animaux destinés à notre nourriture. Il n'a pas non plus celui d'apaiser les personnes à qui nous l'offrons, quoique ce désir soit sans doute déjà indirect. L'objectif est de les nourrir, de les conserver en vie et en bonne santé. Tel est le premier stade. Les aïeux, les dieux, sont *nos amis*, nos amis supérieurs; nous avons sans doute besoin d'eux, mais ils ont besoin de nous, car nous seuls pouvons leur procurer une nourriture préparée.

Tel est le point de départ, mais à travers les siècles on s'en éloigne, l'on arrive successivement à des idées très différentes, et lorsqu'on parvient à la dernière, le point initial est tout à fait hors de vue, et le but du sacrifice a entièrement évolué.

Lorsque son évolution est complète, il finit par disparaître, mais non sans laisser des traces, des survivances très intéressantes, qui parfois semblent des réviviscences.

Nous étudierons chacun des stades du sacrifice, puis sa disparition et ses survivances, très rapidement, de manière à faire ressortir seulement les points essentiels.

I

On cherche souvent à un phénomène des raisons très subtiles ou très mystérieuses, quand il s'agit de religion, tandis qu'on a sous la main des explications simples et plau-

beau qui est la pierre d'un autel. Quelquefois on fait un trou en terre, pour que la nourriture parvienne jusqu'au défunt. C'est le père de famille qui est le sacrificateur. Ainsi l'âme de l'ancêtre revêtue de son corps subtil peut continuer à vivre, autrement elle mourrait d'inanition.

Plus tard, à côté de l'ancêtre se place le dieu proprement dit, dieu domestique d'abord, spécial dans chaque famille et dont le père de famille est le prêtre. Même ce culte privé se maintient longtemps à côté du culte public. Il se réalise aussi par des sacrifices, qui sont moins souvent sanglants que ceux du culte public. Le brahmane célèbre à la fois tous ces cultes ; dans le culte privé il offre aux images des cinq dieux protecteurs du foyer du riz, des fleurs et des parfums, il arrose chacune d'elles avec du lard, du beurre clarifié, du miel, de l'eau claire parfumée ; il leur offre aussi des étoffes pour leur servir de vêtements ; puis il présente aux parents morts du riz et du sésame. On comprend que l'on cherche à donner de la nourriture aux parents morts, puisqu'on suppose leur survie, cela se conçoit moins en ce qui concerne les dieux proprements dits, mais c'est une conséquence de l'anthropomorphisme qui se forme dès leur apparition.

Les sacrifices se développent de plus en plus, surtout lorsqu'après avoir été individuels ils sont faits en commun. La gradation existe principalement en ce qui concerne la nature des victimes immolées. Les premières sont non-sanglantes, on offre aux dieux des fruits et tout au plus du lait, du miel, du beurre clarifié ; ce n'est pas que le sang répandu répugne à l'homme, mais c'est que celui-ci est d'abord plutôt frugivore que carnivore, et que ses dieux sont toujours à l'image de lui-même. Plus tard, on passe aux sacrifices sanglants, mais dont les animaux seuls font encore les frais.

Quelquefois on les immole en masse dans de véritables hécatombes, c'est aux jours de fêtes publiques. La transition du sacrifice végétal au sacrifice animal est bien marquée par un passage de la Bible. Caïn et Abel offrent chacun leur sacrifice à Dieu. Caïn est le frère aîné, il fait à la divinité un sa-

crifice à l'ancienne mode, un sacrifice végétal ; Abel le plus jeune sacrifie des animaux de son troupeau. Dieu rejette le sacrifice végétal de Caïn et agrée au contraire le sacrifice d'Abel. C'est la transition entre les deux sacrifices. Bientôt le sacrifice végétal passe au second plan ; il devient sans valeur, l'homme a trouvé pour lui une nourriture plus fortifiante ; il est juste qu'il la partage avec ses dieux.

Mais souvent il découvre une chair supérieure à celle des animaux, c'est la chair humaine elle-même, par une évolution anthropophagique dont ce serait ici un hors d'œuvre de rechercher les causes. Il est certain d'après toutes les traditions qu'il s'imagine acquérir ainsi plus de vigueur. Il est juste qu'il en fasse profiter les dieux. Ceux-ci semblent éprouver pour elle un goût très vif ; aussi dans certains pays, en Gaule, au Mexique, ces sacrifices deviennent-ils très fréquents et les dieux en sont insatiables. Dans la tradition juive, il semble qu'un moment on ait voulu substituer le sacrifice humain à celui des animaux ; l'histoire du sacrifice d'Abraham en est une preuve, il est bien près de s'accomplir. Plus tard, il s'agit de la fille de Jephté. Enfin dans le sacrifice chrétien, c'est un Dieu qui s'offre lui-même en sacrifice, mais en même temps un homme, et l'idée revient persistante. Parmi la chair humaine, il en est même une qui semble préférable, plus tendre, c'est celle des enfants ; de là les sacrifices d'enfants plus recherchés encore par les dieux que les sacrifices humains.

Par un retour singulier, à un détour de l'évolution dans certains pays surtout, il se produit une évolution nouvelle qui ramène au commencement. Le bouddhisme ne connaît plus que des sacrifices non-sanglants ; le judaïsme a aboli en fait les sacrifices d'animaux. On n'offre plus à la divinité que les fruits de la terre ; le sang ne coule plus nulle part ; nous décrirons plus tard cette révolution à propos d'un autre ordre d'idées. C'est en Chine que cette substitution s'accomplit le plus tôt.

Comment fait-on parvenir aux dieux cette nourriture ? On emploie des moyens variés. S'il s'agit d'un ancêtre, on se

rend sur son tombeau, on y opère le sacrifice, le sang s'écoule, ce qu'il y a de plus subtil dans la chair, et l'ancêtre l'aspire, ou il en sent l'odeur, et cette odeur suffit pour nourrir sa nature subtile; nous avons dit qu'on fait quelquefois un trou en terre pour que la nourriture parvienne plus sûrement. S'il s'agit d'un dieu proprement dit, on possède sa statue, on la barbouillera avec le sang de la victime, elle l'absorbe peu à peu. La foi est robuste et le signe sensible.

Cette nourriture est sans doute un cadeau, comme le don d'un vêtement ou de tout autre objet, mais ce caractère est tout à fait secondaire. Ce qui domine, c'est l'idée de procurer la subsistance et empêcher la destruction et la disparition du parent ou de l'ami invisible. L'idée est toute matérielle, c'est le prolongement de ce qu'on veut pour soi-même, puis pour les êtres issus de soi ou dont on est issu, puis pour les autres hommes par une naturelle et de plus en plus altruiste sympathie.

II

Que se produit-il de nos jours? L'affection anthropologique envers nos parents, ou de libre élection envers des amis nous invite à leur offrir la nourriture s'ils en ont besoin, une nourriture plus agréable et plus fortifiante s'ils peuvent déjà se procurer la vie élémentaire, et cet instinct est si fort que chez les peuples demi-civilisés, l'hospitalité envers des étrangers est considérée comme une des plus grandes vertus. Mais il est rare qu'un tel agissement nous procure la plus grande satisfaction. A la table où nous les faisons s'asseoir nous allons bientôt nous asseoir nous-mêmes, prendre part à leur repas, qui, si les mets sont nombreux, et si la nourriture est choisie, va devenir un festin, et si une idée politique ou religieuse nous unit, sera un banquet, et à mesure que la réfection physiologique s'accomplira en commun, la joie sera plus grande, et avec elle l'expansion et la sympathie; il s'établira bientôt un lien entre tous les convives, mental par la conversation, mais

pour ainsi dire, matériel par la participation à la même substance absorbée. Cette idée de manger en commun a été pratiquée dans toutes les sociétés où l'on voulait resserrer l'association ; on se rappelle les agapes des chrétiens, les repas publics à Lacédémone. Un des mille liens qui viennent compléter le lien essentiel et généalogique de la famille consiste précisément dans le repas familial quotidien. Le veau gras biblique immolé pour l'enfant prodigue en est un touchant symbole. Les amitiés les plus solides, les plus vives, ne peuvent guère s'établir tant qu'on n'a pas rompu le pain de l'ami, bu de son vin. Dans cet ordre d'idées, la boisson opère comme la nourriture proprement dite, et si on se rencontre sur un terrain neutre, taverne ou café, pour traiter des affaires ou se communiquer des idées, c'est que l'excitation procurée ainsi en commun réagit d'un consommateur à l'autre et dispose à une communication mentale.

Il en fut bientôt de même quand il s'agit des ancêtres ou des dieux. Pourquoi leur servir toujours solitairement le pain, la chair des animaux, le soma dont ils ont besoin, comme nous, pour subsister, tandis que nous nous nourrissons à notre tour loin d'eux ? Les servir ainsi, c'est les servir comme le feraient des domestiques craintifs, tandis que les uns sont nos ancêtres et les autres nos bienveillants protecteurs. Nous allons plutôt nous asseoir à leur table après les avoir servis, ou ce qui revient au même, nous allons les inviter à s'asseoir à la nôtre. Ces repas pris souvent en commun vont cimenter entre nous une vive amitié par la commensalité. Ils opéreront à ce point de vue le même effet qu'entre convives purement humains. Sans doute, les ancêtres, les dieux y resteront supérieurs, ils auront les meilleures places, les meilleures parts, et on leur parlera avec respect, on les écoutera surtout, s'ils voulaient bien parler, mais nous les connaîtrons personnellement et quand nous aurons quelque faveur à leur demander nous serons plus hardis à le faire, de même que le député est plus accessible à la suite du banquet où on lui a porté le toast final. Tout se ressemble d'un bout à l'autre de

la nature, surtout pour l'adoration de divinités anthropomorphes. Mais ce but intéressé n'est pas le principal et il ne se découvre pas tout de suite, le banquet a son but en lui-même, le plaisir du présent. Comment s'explique un pareil plaisir?

Il est composite, et il est nécessaire de bien l'analyser pour comprendre tout le sens et toute l'importance du sacrifice religieux primitif. La nutrition produit, en mettant du sang nouveau dans la circulation, le plaisir de vivre proprement dit; il est le résultat d'une action chimique qui s'accomplit, de la transformation de la substance de la nourriture ingérée en notre propre substance. Ce qui était la chair de l'animal ou de la plante devient notre propre chair, notre propre sang; il s'opère une *transubstantiation physiologique*, et cette opération, comme la plupart des actes du même ordre, entraîne un bien-être. Mais le résultat serait le même dans un repas solitaire. Dans celui pris en commun, cette *métamorphose* s'opère *en même temps chez tous les convives*, procurant la même satisfaction, et la mentalité se trouve chez tous *exaltée* au même moment. Ce synchronisme crée déjà une sympathie, mécanique, mais réelle. Mais il se forme entre tous un lien plus matériel. La chair de la victime ou celle du repas se transforme en chacun d'eux en leur propre substance; sans doute, cette opération ne s'accomplit qu'après la manducation, mais il semble que cette chair se transformant ainsi pour tous est pour ainsi dire *commune*, et que tous momentanément n'ont qu'une *seule chair*; c'est la *consubstantiation*, laquelle est une conséquence logique, au moins apparente et subjective, de la *transubstantiation*. Jusque-là, on ne dépasse pas le domaine physiologique. Cette consubstantiation cause un nouveau bien-être, et en outre, elle a pour résultat de rapprocher les convives, non plus seulement d'une manière *idéale* à la suite de la conversation, mais d'une manière *matérielle*.

Si quelques-uns des convives sont des dieux, le repas pris en commun va ainsi devenir le moyen de *communication* le plus *énergique* avec les êtres supérieurs. D'abord, comme

nous l'avons déjà observé, il en résultera le lien du plaisir pris en commun, qui incline les mentalités les unes vers les autres, et qui crée le plus facilement la sympathie. Mais il se produira aussi un rapprochement plus direct et plus complet. La nourriture devient par la nutrition la chair des dieux, comme elle devient la chair des hommes ; la victime immolée étant mangée par les uns et par les autres en même temps va donc se transformer en chacun d'eux ; et la partie mangée par les dieux deviendra dieu d'après la loi physiologique applicable ; celle mangée par les hommes devenant aussi la chair de chacun d'eux, il s'établira une équation illogique, mais naturelle ; la victime devenant à la fois la chair des dieux invités et celle des hommes leurs convives, les dieux et les hommes n'auront plus qu'une chair, et il s'opère ainsi une consubstantiation des plus intimes. Bien plus, le phénomène s'étendra jusqu'à la partie de la chair des victimes qui n'est pas consommée encore, et cette partie sera encore de la chair divine. Les fidèles en prenant part au repas du sacrifice mangeront donc dieu lui-même, et entre la *divinité* et la *victime* une *confusion totale* finira par s'opérer. Le *sacrifice* se double ainsi d'une *communion* à laquelle aboutit le repas pris en commun.

Cette *communion*, c'est-à-dire cette *transubstantiation suivie de consubstantiation* se rencontre dans de nombreuses religions. Chez les Mexicains elle est très remarquable. On l'opère en consommant une statue de pâte pétrie à la ressemblance du Dieu, ce qui est un autre moyen et une consubstantiation plus directe, ou en mangeant la chair des victimes humaines immolées et assimilées au dieu lui-même. La statue de pâte d'Uitzilopochtli était distribuée par morceaux à tous les assistants et cette statue s'appelait *teo-qualo*, le dieu qu'on mange. La pâte de la statue était pétrie avec le sang d'enfants sacrifiés. C'était le dieu lui-même qui était réputé immolé, qui était la victime ; nous venons de donner l'explication de cette idée. Aux fêtes de Tlaloc on pétrissait de petites idoles avec de la farine provenant de toutes espèces

de grains et on y insérait un cœur qu'on distribuait par morceaux. De même, les Totonaques, autres peuples du Mexique, composaient une pâte avec les premiers fruits et les premiers grains de l'année et le sang de trois enfants sacrifiés; tous les six mois on pouvait en faire manger un fragment aux femmes âgées de plus de seize ans et aux hommes âgés de plus de vingt-cinq. Enfin à l'article de la mort le malade mangeait une figurine en pâte à l'image de Tlaloc. A la fête de Xipé, l'écorché, dieu des orfèvres, on faisait des sacrifices humains de prisonniers et le repas qui suivait opérait consubstantiation avec la divinité. Au Nicaragua les victimes étaient immolées sur la pierre et déifiées. On communiait avec des gâteaux de maïs imbibés du sang des victimes ou de celui tiré du corps vivant. Il en était de même chez les Yucatèques. Cette idée de *participation momentanée* à la nature divine par la manducation de la victime en commun et de déification de celle-ci existe chez beaucoup de peuples.

Il en résulte une conséquence curieuse qui n'a cependant pas été tirée de ses prémisses par ces religions, c'est que la victime étant assimilée au dieu, le dieu se trouve assimilé à sa victime, et qu'on peut dire que le dieu se sacrifie lui-même, quoiqu'ainsi et à ce stade d'évolution religieuse, un tel sacrifice de sa part semble n'avoir aucun sens.

Cette idée de communion dérivée du sacrifice, de transsubstantiation et de consubstantiation, existe au plus haut point dans le christianisme. Nous verrons plus loin quel en est le *but*, nous n'en examinons ici que le *mécanisme*. Dans la Cène, c'est au milieu d'un repas que la transsubstantiation et la consubstantiation ont lieu, et rien ne les rattache à l'idée du sacrifice expiatoire qui n'est pas encore accompli. Il s'agit d'un repas pris en commun, le Christ élevant le pain et le vin et devançant la transsubstantiation qui résulte de la nutrition elle-même pour parvenir aussitôt à la consubstantiation ou communion a pu dire : « Ceci est mon corps; ceci est mon sang. » Il a pu relier aussi cette parole au sacrifice

futur de soi-même, qu'il allait incessamment accomplir. Ce qu'il exprimait ainsi n'était nullement un *symbole*, mais une *réalité*, seulement avec interversion des époques. Il supposait le sacrifice accompli, il était déjà la victime s'assimilant avec le dieu ou étant le dieu lui-même.

Tel est le *processus*; ce *double phénomène* a pour conséquence de mettre l'homme en *rapport intime* avec la divinité. Les deux ne font qu'un par la communion et le but supérieur est atteint. Il est visé directement par certaines religions supérieures, par exemple, dans le christianisme où il est recherché pour lui-même, et où il procure une absorption momentanée en Dieu par un moyen pour ainsi dire matériel, tandis qu'ailleurs on ne l'obtient que par le moyen idéal de l'extase, si bien qu'on peut dire que c'est le point culminant de la religion. Dans d'autres religions, on en trouve des amorces dont nous avons cité quelques-unes et qui sont très curieuses. Cependant il ne faut rien exagérer, les constatations faites ne sont pas encore tout à fait suffisantes, soit par le nombre, soit par l'interprétation, d'autant plus qu'il peut y avoir eu quelquefois imitation d'une religion à l'autre. Il serait fort utile d'étudier plus profondément les idées de toutes les religions sur le sacrifice, de savoir si l'on pourrait y découvrir cette identité entre les dieux et la victime qui forme la base de la transubstantiation, et cette manducation en commun par les fidèles, de la victime, le Dieu, qui forme la consubstantiation. Si cette constatation devient générale, il y aura lieu de maintenir la théorie ci-dessus esquissée ; dans le cas contraire, les dits phénomènes dont les amorces sont incontestables n'auraient existé sporadiquement que comme des pressentiments plutôt que comme des institutions entières.

Même dans ce dernier cas, quoique dans une sphère moins élevée, il n'en resterait pas moins l'effet social du sacrifice dérivant de la commensalité avec les ancêtres et les dieux qu'on invite, ce qui resserre les liens de la cosmo-société, et de la commensalité avec les autres fidèles, ce qui resserre

et même parfois institue la société humaine. C'est au milieu de sacrifices religieux suivis de fêtes qu'entre les diverses cités grecques se fondait la confédération amphictyonique; c'est à la suite de ces sacrifices qu'on entreprenait les grandes actions sociales, la guerre ou la paix, la législation; ils étaient aussi le point de départ des œuvres esthétiques, parce qu'à leur occasion on s'était rassemblé. Toutes les fois qu'on s'est assis à la même table, une amitié s'est ébauchée et si c'est un fait habituel, il se forme une camaraderie. Cette amitié gagne les dieux eux-mêmes, et c'est alors que l'homme rapproché d'eux peut les prier, en obtenir une réponse, les fléchir s'ils sont sévères.

III

C'est alors que le sacrifice prend peu à peu une autre signification, celui de don, de cadeau, dans le but de faire plaisir à la divinité, ou de la calmer si elle est méchante ou irritée. Il y a, comme parmi les hommes, des divinités bonnes et d'autres perverses; peut-être celles-ci sont-elles d'abord les plus nombreuses. Il s'agit de se les rendre favorables. On le pourra par le sacrifice, s'il prend le caractère d'une donation. Mais un élément nouveau s'est peu à peu introduit dans la religion, c'est l'éthique. Tardivement la morale proprement dite, celle qui ne repose pas sur des pratiques rituelles, mais sur la nature, est née. D'ailleurs, le bonheur, le malheur inexpliqués en ont favorisé le développement dans le concept humain. Pourquoi tel être a-t-il à supporter des maux de toutes sortes, tandis que l'autre a toutes les chances? C'est sans doute que le premier a commis des péchés qu'il faut expier. Mais c'est un juste, sa conduite pourrait être proposée en modèle. C'est qu'il a péché dans la personne d'un ancêtre peut-être lointain. Le *karman*, l'acte bon ou mauvais produit nécessairement ses fruits dont la maturité peut être plus ou moins prompte. Elle peut durer pendant des siècles, et malheur à celui sur la tête duquel cette maturité

s'accomplira. Comment empêcher ce résultat? Le don fait aux dieux irrités suffira-t-il? Pas toujours, car les dieux eux-mêmes sont soumis à une nécessité supérieure aux lois de l'univers. Or, une de ces lois, c'est que l'action donne ses fruits naturels, bons si elle est bonne, mauvais si elle est mauvaise. Le malheur, fruit du mal, doit s'accomplir. Sur qui? sur l'auteur du mal ou sa postérité, car la génération de l'homme est parallèle à la génération de l'action. Cependant celui qui est destiné à subir le malheur peut devancer sa destinée. Il peut se punir lui-même pour que la divinité ne le punisse pas, et cette punition pourra alors être atténuée. Il pourra s'offrir en sacrifice, soit complet, soit seulement partiel. Telle est l'idée de l'*expiation*, elle forma la base des théories pénales de tous les peuples pendant une longue période, elle environne encore notre droit pénal actuel. Cependant elle y est à demi condamnée, mais seulement comme théorie sociale. La société, dit-on à bon droit, ne doit pas pénétrer dans le for *intérieur*, elle n'a pas non plus le droit de vindicte proprement dite qui en tout cas ne peut être qu'entre les mains de la divinité, elle doit se boner à se défendre. Mais au point de vue psychologique et religieux, la théorie reste entière, et *le mal ne peut se payer que par le malheur*. Cependant elle n'aboutit pas au sacrifice dont il s'agit ici, car ce qu'on offre à la divinité n'est pas *soi-même*.

C'est ici que se place l'idée du *remplacement pénal*. Il n'y a pas longtemps, existait dans nos lois le *remplacement militaire*; tout le monde devait défendre la patrie au risque de sa vie, mais les personnes assez riches pouvaient s'en dispenser, en en laissant tuer d'autres à leur place. En Chine existe une institution curieuse. Le condamné à mort pour crimes peut faire exécuter une autre personne en échange. Pourvu que la peine soit subie par quelqu'un, cela suffit! Comment est-ce possible? Cela ne se justifie pas, mais s'explique si l'on observe la sériation suivante d'idées. La peine ne peut toujours s'accomplir sur le coupable lui-même, elle tombe souvent sur les descendants qui n'en sont que la continuation anthropologique,

cette responsabilité pénale n'affecte pas seulement la ligne directe, mais aussi la ligne collatérale, le même sang ne circule-t-il pas dans les veines de tous les parents ? il est vrai que la faute n'a pu être communiquée, puisqu'elle est *en aval* de la source commune, mais les idées s'étendent illogiquement ; aussi dans le droit pénal primitif toute la famille est-elle solidaire activement et passivement en cas de crime, et après la famille, le clan, et après le clan et la tribu, la nation tout entière, quand un membre d'une autre nation se trouve lésé ; aujourd'hui encore la rétorsion n'est pas abolie. A cet effet social il est facile de joindre un effet cosmo-social, c'est-à-dire une responsabilité entre tous les êtres, par conséquent, le remplacement de l'un par l'autre. Les animaux vont donc être punis pour l'homme et d'ailleurs ne sont-ils pas sa propriété, et frapper l'homme dans sa propriété, n'est-ce pas le frapper lui-même bien réellement ? De là, la *substitution d'une autre victime*. Plus la victime est précieuse, plus elle réparera par sa souffrance ou par sa mort le tort commis.

Dès lors le sacrifice dans le but duquel un *virement important* s'est opéré prend une immense extension. L'homme qui craint pour la faute commise la punition actuelle, ou celle d'outre-tombe, ou celle qui peut frapper sa descendance, s'est libéré, à ses dépens, il est vrai, en ce que cela lui coûte une perte d'argent, en offrant à sa place une autre victime, tantôt animale, tantôt humaine, qui va souffrir, qui mourra à sa place ; après quoi sa propre faute n'existera plus, ayant accompli sur quelqu'un sa conséquence forcée. Les animaux qui souffrent de toute sorte de maux, sont naturellement destinés à y joindre celui-ci. Qu'importe d'ailleurs qu'ils meurent pour la consommation ou pour l'expiation humaine ! Aussi partout est pratiqué ce sacrifice. Les végétaux suffisent comme don à la divinité, tant que l'expiation n'est pas devenue l'idée dominante, mais à partir de ce moment ils ne suffisent plus, il faut l'animal sensible à la souffrance, et l'homme vaut mieux encore ; aussi les dieux sont-ils friands du sacrifice humain. Là les conséquences de

la faute retombent sur une nature égale et l'équation est plus facile. Il va se joindre d'ailleurs à la mort les souffrances, même les cruautés qui seront davantage une expiation, et de ce fait les hommes vont devenir cruels, les dieux aussi ; la religion mexicaine nous en offre maint exemple. Plus la faute à expier est grande, plus il faut des victimes précieuses et nombreuses, et s'il s'agit de la faute de toute une nation, on aboutit à d'immenses hécatombes.

Avant d'avoir recours au sacrifice d'autrui pour se libérer soi-même, on avait d'abord fait le sacrifice de sa propre personne, mais alors à quoi bon? C'est qu'on évitait peut-être ainsi des peines futures en se condamnant à des peines présentes et même à la perte de la vie, moins redoutable. D'ailleurs on réduisit bientôt l'immolation soit à un commencement, soit à un simulacre, soit au retranchement d'une partie minime du corps qu'on pouvait éliminer sans douleur et sans danger ; de là les rites de l'ablation d'un doigt, de celle des cheveux, de l'effusion du sang dont quelques gouttes suffisaient ; puis au lieu de se couper un doigt on offrit un doigt en or, ailleurs la phalange remplaça le doigt entier ; la coutume de la circoncision se rapporte peut-être à cette idée. Ce procédé est analogue à ce qu'est la *vaccination* dans la médecine microbienne.

Mais l'idée de sacrifier autrui plutôt que soi-même pour subir l'expiation inéluctable est venue de bonne heure. Au Pérou l'Inca qui tombait malade, probablement en punition d'une faute connue ou inconnue offrait un de ses fils à la divinité. Les Grecs offraient à leur place des criminels ou des captifs ; l'idée de sacrifier les esclaves a été générale. Lorsque les mœurs s'adoucissent, on substitue les animaux aux humains. On emploie aussi un autre mode ; le sacrifice humain n'a plus lieu qu'en effigie, on offre aux dieux des statues de bronze, et des modèles en pâte ou en beurre des animaux qu'on avait l'habitude de sacrifier. Des usages analogues existent chez les Chinois. Ce sont les survivances, mais le sacrifice d'autrui a été très longtemps en pleine vi-

gueur et les vestiges en sont vivaces. Le caractère *expiatoire* a effacé le caractère *alimentaire* primitif.

Serait-il possible de libérer le genre humain en bloc des conséquences de ces fautes et de la peine qui y est attachée? Il faudrait pour se conformer au principe, que l'expiation fût assez forte pour les contrebalancer et que la victime fût d'une nature particulière valant des millions de victimes. Aucun homme, aucune hécatombe humaine n'en serait capable, et un Dieu seul pourrait par la valeur de sa personne subir une peine équivalente en vertu à celle de tous les hommes, et rédemptrice. Cette idée ne s'était présentée dans aucune religion; sans doute, plusieurs constatant la nature misérable de l'homme avaient proposé une rédemption, mais une rédemption individuelle, non une rédemption sociale et au moyen de cruautés ou de souffrances individuelles, par l'ascétisme. Le judaïsme l'avait pressentie, mais le christianisme la réalisa. Le point de départ fut, pour ainsi dire, double. Il ne s'agissait pas seulement de racheter chaque homme des conséquences des mauvaises actions qu'il commet, mais de racheter le genre humain entier de la peine due à une faute qu'il avait commise, et qui s'était transmise de génération en génération. A plus forte raison l'expiation d'un homme ne pouvait suffire à cette tâche, il fallait un Dieu. Mais ce Dieu devait être en même temps un homme, car il faut une certaine homogénéité entre la victime naturelle et directe et celle qui lui est substituée, condition malaisée à remplir. Une autre difficulté surgit. Si Dieu est celui à qui l'expiation est due, comment peut-il être en même temps celui qui expie? Il semble qu'il y ait là une impossibilité. Il est vrai qu'on avait admis déjà dans certaines religions par une affirmation mystérieuse que la victime devient Dieu. Cette situation exigeait que la divinité fût dédoublée; une partie unie à l'homme était sacrifiée et expiait, l'autre recevait d'elle-même l'expiation et se déclarait satisfaite. D'où trois mystères solidaires entre eux et dont l'un nécessitait l'autre: la *rédemption* d'abord, puis

l'*incarnation* qui conduisait à son tour au dogme de la *trinité*.

Par une synthèse hardie, ce n'est plus dès lors chaque individu qui se rachète en offrant une victime à sa place, et en renouvelant ce sacrifice, car il commet à chaque instant des fautes nouvelles. Il s'agit d'une *expiation collective*, pour un *autre*, pour une *race entière*, et c'est le sacrifice sur la Croix qui l'accomplit. C'est la plus haute expression du sacrifice dans son troisième sens, le sens expiatoire. De l'individuel au collectif, de l'imparfait au parfait, de l'animal au divin, le sacrifice s'est élevé à sa plus grande hauteur.

Tels sont les *trois sens successifs* du sacrifice : *alimentaire* pour les dieux, *social* et *cosmo-social* pour l'homme, *expiatoire* pour *l'individu* et pour le *genre* humain, dans ce dernier cas *altruiste*. Mais il reste toujours *sanglant*. Ce vice capital va-t-il disparaître et l'idée elle-même du sacrifice est-elle indispensable et va-t-elle s'effacer à son tour dans l'instinct religieux ?

IV

Le sacrifice avait pris presque partout un caractère expiatoire et par conséquent sanglant ; lorsque les mœurs s'adoucirent relativement, cette *boucherie sacrée* commença à répugner, et les religions supérieures avaient pour parvenir à sa suppression deux moyens.

L'un d'eux est très simple, il consiste à effacer le caractère expiatoire, ainsi que le caractère alimentaire primitif et à transformer le sacrifice en simple *don* à la divinité ; dans ce cas, on pouvait, aussi bien que des animaux, offrir des végétaux, du lait, du beurre et même, puisque les dieux plus immatériels n'avaient pas besoin d'aliments, des cadeaux non alimentaires, des objets d'or et d'argent, des ornements, des fleurs ; c'est ce qui eut lieu par exemple, dans la religion bouddhique, de laquelle les sacrifices sanglants étaient complètement exclus. Déjà dans la religion juive les prophètes s'étaient élevés contre les sacrifices de cette sorte. Dieu

pouvait pardonner moyennant ces dons pacifiques et modérés, surtout si on y joignait un cœur pur et le repentir.

Mais ce système n'était possible que dans les pays où le sacrifice sanglant n'était pas profondément dans les mœurs; ailleurs comment l'éliminer d'un seul coup? Du reste, en le retranchant on perd certains avantages. L'expiation est plus visible par lui, ce qui est d'un bon effet. On voit mourir le bœuf ou le mouton, chargé de nos péchés, et nous frémissons à l'idée que c'était nous qui méritions un pareil sort. D'autre part, avec le pur don esthétique, ou le don alimentaire végétal, il n'y a plus de réunions de fidèles goûtant un même plaisir physiologique, plus d'initiation et d'assistance de la divinité, un puissant moyen religieux se trouve détruit. Comment l'homme communiquera-t-il alors à la fois avec la divinité et avec les autres hommes? Il vaudrait mieux conserver au moins l'image, le symbole de ce sacrifice. Il ne faudrait pas non plus en perdre entièrement l'idée elle-même. Comment dire à l'homme qui a toujours cru ce sacrifice expiatoire nécessaire qu'il n'en était rien?

C'est ce que le christianisme a bien compris. Il a, tout en abolissant le sacrifice matériel, conservé d'une part le moyen de communication avec la divinité qu'il contenait, et d'autre maintenu l'idée d'expiation qu'il a mise, en même temps en relief.

Nous avons expliqué comment, poussant l'idée de l'expiation pour autrui à l'extrême, le christianisme avait créé l'expiation collective au profit de tous par un homme d'une grande puissance, puisqu'il est Dieu en même temps. Ce sacrifice est un sacrifice sanglant, c'est même un sacrifice humain et il est accompagné de souffrances. Jusque-là il ne se distingue pas des autres sacrifices, mais en quoi il en diffère essentiellement, c'est qu'il est le *dernier*. Désormais la *liste est close*. Elle l'est doublement. Le sacrifice de la Croix a été le dernier, au point de vue expiatoire. La Cène a été le dernier au point de vue de la transubstantiation et de la consubstantiation. Par son sacrifice suprême, le Christ a

rendu tous les autres inutiles ; au lieu d'*abolir* directement, il a *accompli*. L'*accomplissement* est le mot caractéristique de l'Évangile.

Tels sont les traits principaux de cette *abolition du sacrifice par le sacrifice même*. Cependant il faut corriger une inexactitude. L'esprit pouvait-il bien accepter cette abolition, même au moyen de l'accomplissement ? On ne verrait donc plus de sacrifices ! Sans doute, le sacrifice sanglant commençait à répugner, mais n'aurait-on pu le conserver sans la vue du sang ? Le consommateur a bien soin de ne se rendre chez le boucher que quand celui-ci a rempli son œuvre sanglante et même de ne pas y aller du tout. Mais le sacrifice, hors le moment de l'immolation même, restait une idée chère. D'ailleurs, c'était l'occasion de *festins religieux* qui allaient disparaître et ces festins non seulement créaient un lien entre les fidèles, mais en créaient un aussi entre les fidèles et la divinité, ce lien résultait d'une manière plus intime de la consubstantiation. Tout cela allait donc disparaître !

Il fallait le conserver, et nous ne prétendons nullement qu'il y ait eu là un agissement raisonné dans un but intéressé ou utile. Les motifs fonctionnent eux-mêmes inconsciemment et impérieusement. Le sacrifice de la Croix se renouvelle tous les jours et partout dans le sacrifice de l'Autel ; seulement ce sacrifice quotidien ne fut plus sanglant, il suffisait qu'il se référât à un sacrifice, sanglant une fois pour toutes. Le prêtre appelle le Christ et à cet appel celui-ci réitère le sacrifice de sa personne offerte pour tous les hommes. Il y a là plus qu'un souvenir, une répétition véritable, mais non plus matérielle. En même temps la matérialité se conserva d'une autre manière. L'expiation ne suffit pas, ce n'est qu'une des phases de l'idée du sacrifice, la communication avec Dieu n'est pas moins essentielle. Dans ce sens, la Cène fut renouvelée à son tour, les fidèles se réunirent, offrant à la divinité le pain et le vin, le mangèrent et le burent, mais par la transubstantiation, ce pain et ce vin

étaient devenus le corps et le sang du Christ, et comme tous participaient à ce festin où la victime, au lieu d'être divinisée était divine, il y eut encore consubstantiation. Tout l'effet utile était conservé.

Seulement, l'idée de sacrifice s'en trouvait altérée. S'il est consommé, pourquoi le renouveler tous les jours? Pourquoi, à la suite de ce sacrifice expiatoire conserver le repas communicatoire où Dieu se trouvait matérialisé, mangé, bu, consommé par le fidèle, comme la victime ancienne comestible? Cette objection frappa certains Chrétiens, les Protestants, très vivement, si vivement qu'ils n'admirent plus ce renouvellement réel du sacrifice chaque jour malgré les paroles du Christ le jour de la Cène, ce ne fut plus pour eux qu'un *souvenir*; quant à la transubstantiation il la rejetèrent, et du même coup la consubstantiation réelle se trouva détruite. La sainte Cène ne fut plus qu'un mémorial et un symbole. Cette fois le sacrifice expiatoire accompli en une fois par le Christ fut bien le dernier. L'abolition fut complète. Mais le sacrifice expiatoire non sanglant continue d'exister chez les Catholiques, à la fois comme expiation et comme communication divine; la première idée, celle d'alimentation de la divinité, a seule entièrement disparu.

Tel est le *processus* de l'idée du sacrifice religieux, ses diverses étapes, ses changements de but, ses transformations intrinsèques; le sacrifice a évolué aussi suivant son objet, cette évolution est autre et nous l'avons aussi sommairement racontée. Le point de départ est, comme toujours, très matériel et s'il y a un service rendu, c'est l'homme qui le rend aux dieux qui en ont besoin: à l'autre extrémité, c'est, au contraire, la divinité qui vient en aide à l'homme. De toutes parts, l'idée s'épure, s'élève; elle se double d'une idée d'altruisme, et le sacrifice, après avoir été forcé de la part de la victime contrainte, devient volontaire, c'est même l'altruisme suprême, puisqu'il consiste en l'abandon de sa vie pour le salut d'autrui. C'est la base de la religion, le sacrement supérieur, et celui qui ne communie plus, qui ne prend

plus part au repas du sacrifice, est le proscrit, l'excommunié. D'ailleurs, le sacrificateur est le prêtre, c'est le sacrifice qui le rend indispensable et toute son influence en dépend. S'il n'y avait plus de sacrifice commun, chaque fidèle isolé pourrait adorer Dieu à sa manière, en esprit et sans culte, par d'autres moyens : la prière, l'ascétisme et l'extase, ce qui constitue un tout autre ordre d'idées, une sorte de religion *individuelle*. C'est le sacrifice qui est le nœud de la religion *sociale*.

Raoul de la Grasserie.

SUR LE CULTE DES STATUES FUNÉRAIRES

DANS L'ANCIENNE ÉGYPTE

I

L'INVENTAIRE DU TEMPLE DE KAHOUN ET LA STATUE ROYALE DE DASHOUR

Entre autres particularités remarquables, la statue d'Aoutou-ab-Ra[1] découverte à Dashour en avril 1894 présente celle de figurer un personnage royal complétement nu[2]. Le fait est unique jusqu'à présent, et assez étrange (étant données les traditions de la sculpture égyptienne) pour en chercher une explication. Je ne vois pas cependant qu'il ait encore été signalé et l'auteur même de la découverte, encore qu'il fasse de la statue une description fort détaillée, le sous entend plutôt qu'il ne le mentionne en ces termes très indirects « une mince ceinture du même métal (or) entourait les reins, se nouant à la région suspubienne, pour laisser retomber ses extrémités, larges d'un doigt, jusqu'à la moitié des cuisses[3] ». Voici ce que je retrouve à ce propos dans mes notes d'Égypte de l'hiver 1898-1899 :

1) Sur la lecture de ce nom royal, cf. *Comptes Rendus de l'Ac. des Insc.*, 1894, p. 176 et Maspero, *Histoire*, t. Ier, p. 530, 532 et sur l'époque probable de ce règne, voir *ibid.*, et Petrie, *History of Egypt*, éd. 1895, Addenda, p. XXI et XXII.

2) Voir les reproductions en pied de cette statue, de Morgan, *Dachour*, pl. XXXIII et XXXIV.

3) De Morgan, *Dachour*, p. 91-93.

« Tout autour de la taille de la statue, on distingue un double trait imprimé sur le bois, formant comme une lanière d'environ $0^m,03$ de large qui ceindrait les reins. C'est la trace de cette « mince ceinture » d'or remarquée par M. de Morgan au moment de la découverte, mais dont il n'a pas expliqué le but. A quoi sert cette mince ceinture qui ne supporte rien ? Ne serait-ce pas l'attache d'un vêtement *réel*, en linge, *shenti* ou autre, dont on habillait la statue ? Ainsi serait élucidé ce problème d'une statue de roi qui, par une singularité exceptionnelle, est figurée sans aucun vêtement[1] ».

L'hypothèse pouvait être rationnellement satisfaisante. Il faut bien reconnaître qu'elle restait jusqu'à présent purement conjecturale. Aucune mention directe n'existait, à ma connaissance, d'un vêtement mobile et ajustable, en ce qui concernait les statues royales contemporaines du premier empire thébain, ou même toute autre statue en général. Ma supposition se fondait sur des analogies tirées de l'habillement des statues divines, figuré à diverses reprises (à Abydos par exemple) et surtout sur les textes de l' , ou sur quelques passages des Pyramides relatifs à cette partie du cérémonial[2]. Mais si l'on en pouvait déduire avec logique que la statue avait été habillée réellement au début, on pouvait hésiter et se dire que le simulacre seul peut-être en subsistait à l'époque historique. Peut-être depuis longtemps le costume des effigies royales était-il simplement peint sur bois plein, tout comme il l'était pour les statues privées en bois que nous possédons de la même époque.

J'ai donc été heureux de trouver à mon hypothèse une confirmation assez décisive dans les transcriptions si intéressantes à tous égards, que M. Borchardt nous a données du second papyrus hiératique de Kahoun[3], papyrus qui se trouve appartenir précisément à la même période de l'histoire que

1) Notes prises à Gizèh.

2) Voir plus loin p. 44-47.

3) Borchardt, *Der Zweite Papyrus von Kahun* (*Æg. Zeitschrift*, XXXVII, p. 95-97).

la statue d'Aoutou-ab-Ra. Les deux morceaux, assez courts d'ailleurs (une vingtaine de lignes en tout) auxquels je vais me référer, ne pouvaient guère faire l'objet d'un commentaire spécial dans une publication d'ensemble, où tant d'autres questions plus générales se trouvent soulevées. Aussi M. Borchardt s'en était-il tenu à une simple traduction littérale de ces petits passages, que je voudrais reprendre d'un peu plus près.

Au moment où la φυλή de service mensuel au temple remet le matériel et le service à la φυλή qui la suit, il est dressé un inventaire certifié sincère et véritable des objets mobiliers appartenant au sanctuaire. Une section spéciale y est consacrée entre autres aux statues des rois et des princesses royales, et elle porte l'en-tête

[hieroglyphs]

La section mentionne à l'inventaire, neuf statues, dont quatre en pierre, une en ivoire[1] et quatre en bois[2]. Les quatre images de pierre sont simplement inventoriées à raison d'une par ligne, avec l'indication de matière en tête, puis celle du personnage figuré et le nombre *un* en regard, pour la colonne d'addition[3]. Pour les quatre effigies en bois, et celle d'ivoire, on remarquera de suite qu'à chacune d'elles est consacrée une seconde ligne donnant *a priori* un renseignement nouveau, spécial aux statues faites de ces matières. Je prends comme exemple la statue n° 2.

1) C'est le n° 3 de la liste.

2) La proportion est intéressante. On a en général des idées assez inexactes sur le nombre des statues de bois et d'ivoire par rapport aux images de pierre. Les essences employées ont également leur intérêt (une statue en ébène, une en acacia, deux en caroubier dur de choix [hieroglyphs] ııı. Sur l'essence désignée par ce mot en égyptien, cf. Loret, *Recueil de Travaux*, t. I, p. 148, et t. XV, p. 117).

3) Nos 4, 5, 8, 9 de la liste ; à noter en passant que l'inventaire distingue toujours les statues du ou des rois défunts de celles du roi vivant par l'emploi de l'épithète [hieroglyphs].

Première ligne :

« *Ebène. — Statue d'Ousertasen II, juste de voix.* — UNE.

Seconde ligne :

que M. Borchardt traduit fort bien :

ce qui est sur lui...? jupon. — UN.

La même mention figure à la suite des statues d'ivoire et de bois n[os] 3, 6, 7. Le n° 1 est suivi de deux lignes d'annotations difficiles sur lesquelles je reviendrai tout à l'heure. En tout cinq statues suivies de cette annotation. Tenons-nous-en pour le moment aux quatre mentions similaires d'une seule ligne en . Le groupe est suivi de la mention , la seule qui ne soit pas bien claire en ces lignes. M. Borchardt a mis au dessus des deux signes un point d'interrogation et n'en a pas donné de traduction. Il faudrait avoir l'original sous les yeux pour décider positivement ; mais il me paraît à peu près certain que nous avons affaire à une variante graphique d'un mot connu. Les échanges hiératiques ou hiéroglyphiques de et de (pour lesquels, au reste, notre matériel typographique est venu augmenter les confusions[1]) sont trop connus pour en refaire ici aucune démonstration. La valeur *hati*, *hatiou* nous met en présence d'un mot fréquemment exprimé dans les textes des Pyramides, dans ceux du Rituel, et pour lequel j'ai relevé plusieurs variantes graphiques — il en est d'ailleurs peut-être d'autres que j'ai omises —. La plus fréquente semble la forme : par exemple :

O Teti, tu as saisi ton *hati* sur toi ; (ton ounkhou te vient de cet œil d'Horus qui est à Taït, etc.) (*Teti*, 373).

1) Cf. Griffith, *Hieroglyphs*, pl. I, p. 19 et *The Mastaba of Phtahhetep*, t. I, pl. VII, et p. 19.

On retrouve le même *hati* sous la forme (*Merenra* 125), (*Papi* I 655)[1].

Il est intéressant de noter encore cette forme au début même de l'ouverture de la bouche de la statue de Seti Ier. Après l'intitulé général : *faire l'ouverture de la bouche dans la salle d'or à la statue*[2], vient une annotation de service à l'usage des officiants, leur enjoignant de « commencer par placer l'image sur un tas de sable, la figure tournée au Sud » ; puis la mention de ce détail matériel. que je traduirai : *par terre*, le *hati*[3].

Il y a longtemps déjà que M. Maspero a traduit ce mot, dans les textes des Pyramides[4], par *linge éclatant*, qui semble convenir au mieux pour les passages où figure le mot *hati*, non seulement dans les formules des Pyramides, mais aussi pour l' de Seti Ier[5] et pour le cas qui nous occupe

1) Cf. encore *Papi II*, 694, etc.

2) *Mémoires de la Mission du Caire*, t. II (1886) ; Lefébure, le *Tombeau de Seti Ier*, 3e partie, pl. II, première ligne de gauche.

3) *Ibid.*, ligne troisième.

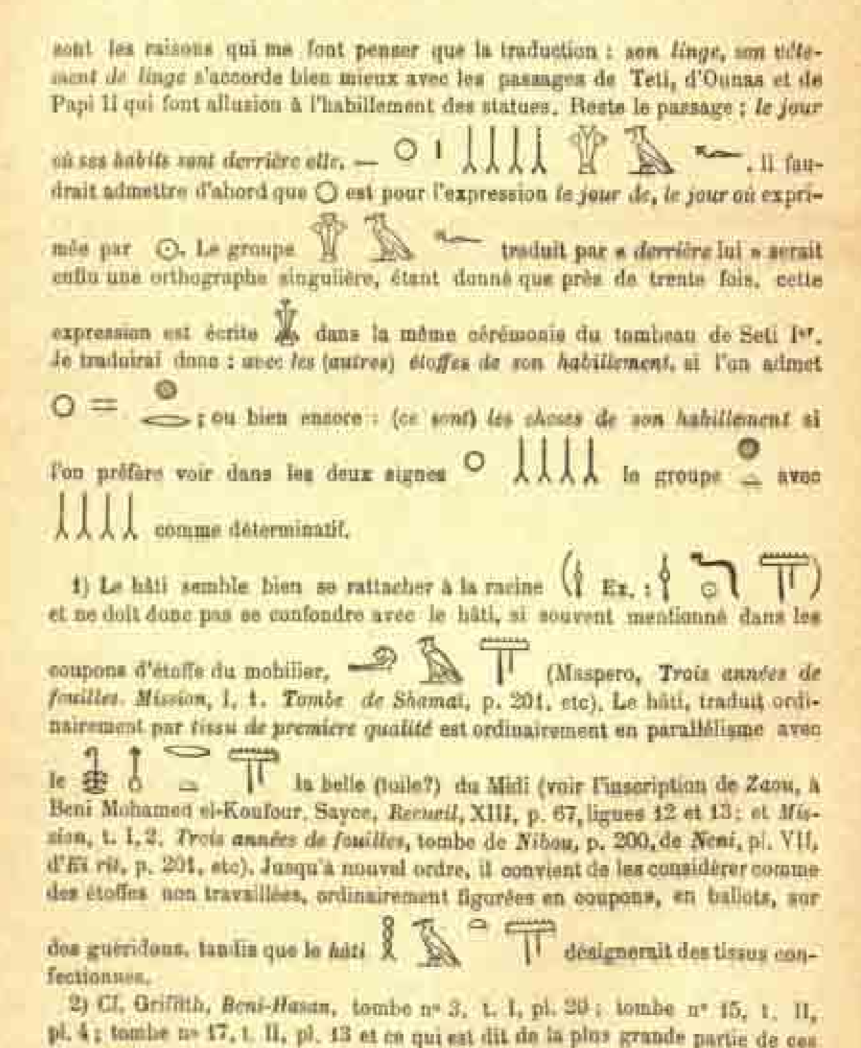
4) *Recueil*, t. V, p. 187.

5) Lefébure, se référant à Schiaparelli, *Il libro dei Funerali*, parte prima, p. 27, a traduit quelques années plus tard (*Proceedings*, 1893, t. XV, p. 140), ce passage d'une manière tout à fait différente : faire l'*Ap-Ro* dans la salle de l'or..., la placer dans la salle de l'or, la face au Sud et *elle est nue dans la terre, le jour où ses habits sont derrière elle*. La traduction que je viens de proposer me paraît mieux s'accorder avec les variantes des Pyramides. Le mot , pourrait être un régime direct du verbe placé au début de la proposition. Mais je ne trouve pas d'exemple qui justifie ici le sens de *être nu*. Les variantes du mot, citées par Brugsch, sont sujettes à révision. Celles du genre de (*Supplément*, 721),

ici. C'est le linge éclatant de blancheur, le tissu fin et pré-

et (*Dict.*, 926) sont d'abord hors de cause et signifient *eine Schlinge, eine Falle aufstellen*; rentre dans le même ordre d'idées (*Dict.*, 926). Reste (*Dict.*, 921), dont Brugsch fait une forme de . On le trouve en effet aux variantes de ce dernier mot, p. 919, mais sans indication de source. Le mot est donné partout comme signifiant *nu, sans vêtement*. Je n'ai pas le loisir d'en discuter ici le sens précis. Il m'apparaît néanmoins qu'en certains passages du Livre des Morts, comme ceux du chapitre de la Salle du Jugement (chapitre 125, ligne 9 de l'Adresse aux dieux) et du chapitre des Pylones (145, ligne 83), il conviendrait peut-être de le considérer comme formé de linge, vêtement et du groupe *privé de, manquant, en mauvaise condition*. Le mot serait donc à traduire, dans ces exemples : *J'ai donné des vêtements à celui qui était privé de vêtements*, ou *au déguenillé*. L'exemple unique de donné par Brugsch, provient probablement d'une copie défectueuse d'un Livre des Morts. Depuis le Dictionnaire de Brugsch, il convient, il est vrai, d'ajouter ce passage d'Ounas : Ne sortant pas la parole d'Ounas, ôtez vos étoffes, afin qu'Ounas vous voie...
(l. 599).
Mais le texte est vraiment fort obscur et je doute que l'on en puisse tirer un argument décisif. En résumé je crois que le mot avec toutes ses variantes veut dire *vêtement, linge* et qu'il ne faut pas le confondre avec *privé de vêtements*. Mais même en admettant pour le premier de ces termes, en certains passages, le sens *sans habillement*, la suite du texte empêcherait en tous cas de l'admettre pour le tombeau de Seti Ier. L'expression donnerait ensuite *il est nu en terre*, c'est-à-dire à l'intérieur de la terre, dans le tombeau. Cette traduction est des moins satisfaisantes. Déclarer que l'image vivante du Roi est *en terre* après avoir dit qu'elle était *dans la salle d'or* ne serait pas seulement un pléonasme. Au point de vue des idées égyptiennes, elle serait presque de mauvais augure et contraire en tous cas, aux tournures évonymes et traditionnelles du rituel. L'expression *par terre* est au contraire très claire et elle ne saurait s'appliquer à une statue debout dont « la face est tournée vers le Sud ». Telles

paré[1] suivant toutes les règles, dont les tombeaux de Beni-Hassan ont retracé minutieusement la fabrication en vue du mobilier funéraire[2]. La mention relative à nos quatre statues se lirait donc : *ce qui est sur la statue, tissu blanc fin, un jupon*, ce qui irait fort bien avec l'emploi des expressions



sont les raisons qui me font penser que la traduction : *son linge, son vêtement de linge* s'accorde bien mieux avec les passages de Teti, d'Ounas et de Papi II qui font allusion à l'habillement des statues. Reste le passage : *le jour où ses habits sont derrière elle*. — [hiéroglyphes]. Il faudrait admettre d'abord que ○ est pour l'expression *le jour de, le jour où* exprimé par ⊙. Le groupe [hiéroglyphes] traduit par « *derrière* lui » serait enfin une orthographe singulière, étant donné que près de trente fois, cette expression est écrite [hiéroglyphe] dans la même cérémonie du tombeau de Seti Ier. Je traduirai donc : *avec les (autres) étoffes de son habillement*, si l'on admet ○ = [hiéroglyphe] ; ou bien encore : *(ce sont) les choses de son habillement* si l'on préfère voir dans les deux signes ○ [hiéroglyphes] le groupe [hiéroglyphe] avec [hiéroglyphes] comme déterminatif.

1) Le hâti semble bien se rattacher à la racine ([hiéroglyphe] Ex. : [hiéroglyphes]) et ne doit donc pas se confondre avec le hâti, si souvent mentionné dans les coupons d'étoffe du mobilier, [hiéroglyphes] (Maspero, *Trois années de fouilles. Mission*, I, 1. *Tombe de Shamai*, p. 201, etc). Le hâti, traduit ordinairement par *tissu de première qualité* est ordinairement en parallélisme avec le [hiéroglyphes] la belle (toile?) du Midi (voir l'inscription de *Zaou*, à Beni Mohamed el-Koufour, Sayce, *Recueil*, XIII, p. 67, lignes 12 et 13 ; et *Mission*, t. I, 2. *Trois années de fouilles*, tombe de *Nibou*, p. 200, de *Neni*, pl. VII, d'*Ei rit*, p. 201, etc). Jusqu'à nouvel ordre, il convient de les considérer comme des étoffes non travaillées, ordinairement figurées en coupons, en ballots, sur des guéridons, tandis que le *hâti* [hiéroglyphes] désignerait des tissus confectionnés.

2) Cf. Griffith, *Beni-Hasan*, tombe n° 3, t. I, pl. 29 ; tombe n° 15, t. II, pl. 4 ; tombe n° 17, t. II, pl. 13 et ce qui est dit de la plus grande partie de ces scènes par Maspero, *Études Égyptiennes*, t. I, 81-94.

similaires des Pyramides, consacrées précisément aux vêtements des statues.

La théorie de l'habillement de l'image du défunt a été exposée, pour la première fois à ma connaissance, par Maspero, en sa traduction des textes de Papi II [1]. Elle a depuis été reprise, sous une forme plus abrégée, mais plus affirmative, dans son étude sur la table d'offrandes [2]. A n'en dégager ici que l'essentiel, on constate que le cérémonial type était, dès la IV[e] dynastie, le résumé de formulaires beaucoup plus anciens ; que les interminables chapitres de l'habillement faisaient partie du premier fonds ; que diverses causes, trop longues à exposer ici [3], tendirent à abréger de plus en plus tout ce qui avait trait à ces cérémonies.

L'exemple des textes d'Ounas, qui éliminent les cérémonies de l'habillement de la statue, en est une preuve convaincante [4]. Je placerais la version de Teti comme type moyen, où l'on en trouve trace sous forme d'un petit rituel très abrégé. La version de Papi II est la plus longue ; encore faut-il la tenir pour un résumé des plus courts, en comparaison des longues sections consacrées à la purification et à l'alimentation. Il est, de plus, fort malheureusement mutilé en cet endroit [5]. Mais qu'elle fût ou non réduite de plus en plus au strict minimum, la section relative à la présentation des effets ne pouvait par elle-même nous renseigner sur la présence ou la disparition des cérémonies effectives auxquelles le texte répondait. Que la liturgie répondît au début à l'habillement réel de la statue, avec de vrais vêtements, c'était là un point hors de cause. Mais qu'à un moment donné, il n'y eût plus qu'un simulacre est non moins certain. Le rituel de l' de la seconde époque thébaine en conte-

1) *Recueil*, t. XII, p. 85.

2) Maspero, *La Table d'offrandes*, extrait de la *Revue de l'Histoire des Religions*, année 1897 (p. 20 et 70 du tirage à part).

3) Cf. *Ibid.*, p. 72.

4) *Ibid.*, p. 26.

5) Cf. les planches du *Recueil*, t. XII, aux lignes 287 et suivantes.

nait tout au moins un abrégé [1]. Or nous avons une preuve matérielle — assez peu connue je crois — que même pour les images royales, la statue de bois essentielle sur laquelle s'accomplissait l' [hiéroglyphe], était sculptée tout habillée dès le début et que, par conséquent, la présentation ne pouvait plus être qu'un simulacre en ce qui concernait les pièces essentielles de l'habillement. Le British Museum possède en effet trois exemplaires très rares, les seuls existant en Europe, à ma connaissance, de statues de bois royales trouvées dans des tombes de la XIXe dynastie. L'une provient de la tombe de Seti Ier, la seconde de celle de Ramsès II; la troisième figure un roi inconnu [2]. La comparaison de la statue de Seti Ier, telle qu'elle est figurée sur les bas-reliefs de sa tombe, avec celle qui est au British Museum accuse une ressemblance si frappante qu'il ne faut pas hésiter à voir dans celle-ci l'original sur lequel se sont accomplies jadis les cérémonies de l' « ouverture de la bouche » ; ou, à la rigueur, sinon celle-ci même, — quoique ce soit, pour diverses raisons, mon impression personnelle — au moins une réplique contemporaine calquée sur l'original. Or cette statue est traitée par le sculpteur tout habillée, la shenti étant simplement indiquée par peinture sur le bois, ce qui réduit le rituel d'habillement à un simple simulacre ou plutôt à la présentation

1) Cf. Schiaparelli, *Il libro dei funerali*. Lefébure, *Tombeau de Seti Ier Mission*, t. II, fasc. 1, quatrième corridor, paroi droite (fin), pl. 11 à droite. Virey, *Rekhmara*, *Mission*, t. V, fasc. 1, pl. XXXIV et texte, p. 147. Remarquer le passage [hiéroglyphes] etc. et voir ce qui est dit à la note 1 de la page précédente. C'est une nouvelle allusion au rôle du *hati* dans l'habillement des statues.

2) N°s 854, 882, 883. Les deux premières ont été assez mal reproduites par Arundale, Bonomi; Birch, *Gallery of Egyptian Antiquities*, pl. XLVII, fig. 170, 171. Voir dans *Bulletin de l'Institut Égyptien*, 1899, *Les tombeaux de Thoutmès III et d'Amenhotep II*, où Loret a découvert des statues de bois de même espèce (cf. page 6 du tirage à part). Voir en outre ce qui est dit des statues du British Museum par G. Foucart, *Mission au Caire et à Londres*, dans l'*Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études*, année 1900, p. 86.

de vêtements ou d'ornements secondaires, par exemple aux bandes, aux bandelettes parfumées, à ces sortes de justaucorps, de corselets et de ceintures dont est parée la statue sur la série des bas-reliefs, à ces *souhou* [hiéroglyphes] énumérés fréquemment dans les mobiliers funéraires.

Il était donc assez intéressant de constater par la statue d'Aoutou-ab-Ra, dont la nudité est expliquée désormais par les mentions presque contemporaines du Papyrus de Kahoun, que le rituel en question correspondait encore à une cérémonie réelle sous le premier empire thébain. C'étaient de vraies pièces d'habillement dont on revêtait encore les statues royales de bois, ou tout au moins un certain nombre d'entre elles. Le mort, ou plutôt sa statue, les *saisissait* suivant la forte expression égyptienne. « Tu as saisi ton vêtement éclatant de blancheur » n'était plus qu'une réminiscence, au temps de Seti Ier ; c'était encore une réalité, au temps d'Aoutou-ab-Râ, des Ousirtasen, et des Amenemhait. L'image *saisissait* ses pagnes, comme l'avait fait Papi [hiéroglyphes] [1] ; et les textes qui déclaraient au fur et à mesure de l'habillement que les différents atours étaient bien *sur* l'image ([hiéroglyphes]) ou sur les reins de la statue correspondaient chacun à autant de phases réelles de la cérémonie :

[hiéroglyphes]

1) *Papi I*, 635 où le [hiéroglyphe] muni de franges semble indiquer les pendeloques en perles de verre et en cuir telles qu'elles sont figurées sur les pagnes simulés de Sokar-em-djeref et de Rokhou (*Mission*, t. I, fasc. 2, pl. II et VII); ou, dans la réalité, sur la statue de bois de Papi-ni-Ankhou au Musée de Gizèh (salle VIII). Des expressions analogues se retrouvent dans la scène de Seti Ier citée plus haut et dans Rekhmara, pl. XXXIV, lignes 4 et 8.

[hieroglyphs][1] [hieroglyphs][2]

∴

La première des statues de bois possédait des accessoires plus compliqués. Mais lesquels?

Les deux lignes qui suivent la mention de cette statue sont beaucoup moins aisées à interpréter. Voici l'ensemble :

L. 1. [hieroglyphs]

2. [hieroglyphs]

3. [hieroglyphs]

que M. Borchardt transcrit :

L. 1. Bois d'acacia : Statue du bienheureux Ousirtasen II. Une.

2. Ce qui est sur lui ...... Manteau? Un.

3. ....

Faute d'avoir l'original sous les yeux, je ne puis que proposer des essais de traduction tout à fait conjecturale. Si l'on a cependant admis le sens de [hieroglyphs] = linge fin, linge éclatant, nous obtenons en tout cas ce premier renseignement que l'un au moins des deux objets inconnus est une pièce d'étoffe et que par conséquent le signe [hieroglyph] ne désigne pas un de ces accessoires que l'on mettait dans la main gauche de la statue (la droite tenant le bâton de marche) durant la cérémonie[3], sceptres, fouets, massues, etc. C'est

1) Peut être pour [hieroglyphs] par erreur du lapicide.

2) [hieroglyphs] ?

3) Voir les changements d'accessoires durant la cérémonie de l'[hieroglyph] dans les tombeaux de Seti Ier et de Rekhmara; et sur les textes des Pyramides rela-

comme valeur phonétique *hozou* = *blanc* qu'il faut le traduire, et nous avons dès lors pour la ligne 2 (à supposer, bien entendu, que ce soit bien un dans l'original) :

« *Ce qui est sur lui : linge fin ..x.. blanc.* UN »

où je laisse provisoirement le mot sans traduction.

Pour la ligne 3, il me semble qu'il doit également s'agir d'une pièce du costume proprement dit, et encore d'une pièce de linge ; ou plus exactement d'une pièce de *tissu*, si l'on veut bien adopter définitivement cette traduction, la racine du groupe *hati*, *hatiou* se rapportant à l'aspect externe de l'objet, mais sans inclure telle ou telle matière textile. Il est à remarquer, en effet, que l'inventaire commence toujours par donner la matière (bois, pierre ou étoffe), dont l'objet est fait. L'absence d'une indication de ce genre à la ligne 3 me paraît donc indiquer que la rubrique de la ligne 2 est commune aux deux lignes et cette conclusion sera fortifiée si la transcription typographique a placé, comme il est à supposer, les mots à la place exacte où ils sont dans le papyrus. En pareil cas, le de la ligne 3 n'est pas un déterminatif d'objet métallique mobile, comme on aurait pu le supposer *a priori* ; il ne peut désigner ni une égide, ni un ornement d'or ou d'argent, ni même (comme je l'avais pensé un instant) une ceinture de métal, semblable à celle de l'Aouton-ab-Ra de Gizèh, destinée à agrafer un pagne. C'est un déterminatif se rapportant, comme celui de la ligne 2, à une pièce d'habillement en tissu et paraissant désigner, cette fois, non plus la couleur, mais la forme externe de l'objet.

Ces déductions paraissent au reste s'accorder avec ce que l'on a vu pour les autres statues de bois. On a pu remarquer combien l'unique mention d'un pagne par image, en tout et

tifs au mort qui les saisit de sa main gauche, voir Maspero, *Table d'offrandes*, p. 26 et 71, où l'on trouvera les principaux renvois.

pour tout, était différente de ce que l'on pouvait présumer d'après les cérémonies de l' , soit dans les textes des Pyramides, soit dans les représentations thébaines, où l'on devine un matériel d'habillement et de parure fort compliqué. On pouvait s'attendre à trouver ici, à la suite de chaque statue, une série d'articles de toilette, d'armes, d'accessoires, d'insignes et de bijoux. Laissons les bijoux, dont j'aurai à parler plus loin. Mais tout le reste de l'ajustement? Son absence dans l'inventaire se justifie assez bien cependant. Il ne faut pas oublier qu'il n'était pas une parure habituelle, mais un habillement rituel qui ne se faisait qu'au moment de l' . Encore la pratique nous montre-t-elle que la cérémonie ne se faisait guère en détail (longue et minutieuse comme elle était) qu'à la première cérémonie et qu'ensuite les choses se réduisaient à des pratiques de plus en plus raccourcies. Mais abrégé ou non, cet attirail d'objets pompeux ne faisait partie en aucun cas de l'équipement *permanent* de la statue[1]. Sceptres, massues, ornements, bandelettes étaient tirés du dépôt des accessoires au moment du sacrifice ou de la procession ainsi que les vêtements de cérémonies. En temps ordinaire, ils étaient serrés dans un magasin spécial, et peut-être notre papyrus leur consacrait-il quelque part une section. Or, ce que l'inventaire des statues mentionne pour le moment, ce n'est pas leur vêtement de cérémonie ; c'est le costume qu'elles avaient entre deux sacrifices, l'attirail *de repos*[2], si l'on peut se servir de cette expression, ce linge

1) C'est au reste ce dont on peut se rendre compte par l'image même, en voyant ce qui se passait pour les statues divines. Les bas-reliefs de Seti I[er] à Abydos, relatifs à l'habillement des images de dieux, nous les font voir vêtues, avant la cérémonie, d'un costume beaucoup plus simple. Cf. Mariette, *Abydos*, t. I[er], texte, p. 18 et suiv. N° 9 « *enlever le vêtement men$_χ$* » ; n° 10 « couvrir les membres du vêtement *nems* » ; n° 11 « *vêtir de la grande pièce d'étoffe* » et n[os] 17, 18, 19, cérémonies analogues.

2) Il est même très plausible de supposer qu'un jeu unique d'accessoires servait successivement pour toutes les statues, comme la table d'offrandes, l'autel à guéridon, la *kaouit* par exemple où l'on servait le repas à la statue.

blanc qu'on leur avait donné, une fois pour toutes, à la première cérémonie faite sur la statue. C'est ce qui explique la simplicité de leur costume dans la présente section et c'est ce qui me paraît également, dans le cas de la statue nº 1, devoir borner les recherches d'identification à deux pièces d'habillement sans prétention, destinées à habiller sommairement la statue entre deux fêtes[1].

On peut donc éliminer préalablement dans les recherches tout ce qui touche à l'appareil de cérémonie, qu'il s'agisse soit de la fête du premier repas de la statue, soit de ses promenades solennelles hors du tombeau ; et nous pouvons laisser ces étoffes dont on revêt les corps des statues d'hommes ou de dieux aux grands jours, ces , pour les prendre sous leur désignation générale, si fréquemment mentionnés dans les textes : laisser également les « *vêtements de gloire* », les [2], les [3], les châles rouges, verts ou bleus (que nous transcrivons assez inexactement par le mot bandelettes[4]), bref tout l'appareil momentané que nous révèlent les textes des Rituels d'Abydos ou ceux des Pyramides. Où il convient de chercher, sinon une identification certaine, au moins une assimilation probable, c'est dans ce costume de repos dont je viens de parler. Ou bien encore, étant données les idées qu'expriment ces statues, ce sera dans la tenue de route de l'époque, telle qu'elle convenait au voyageur arrivant aux portes d'Aounou, à la frontière du territoire divin, ou plus simplement aux portes de la Maison d'Éternité. Ni dans le premier cas, ni

1) Sur le caractère passager de l'attirail des insignes, bandelettes et ornements, voir encore les tableaux d'Abydos, passage cité, à la note 2, nºˢ 13, 14, 15, 16. Il y avait, entre la statue en costume de fête et la statue en costume ordinaire, une différence du genre de celle que présentent, par exemple, les deux statues de pierre de Ra Nofir au Caire, l'une en simple pagne, l'autre en jupe plissée et bouffante.

2) *Teti*, 375.

3) *Teti*, 374.

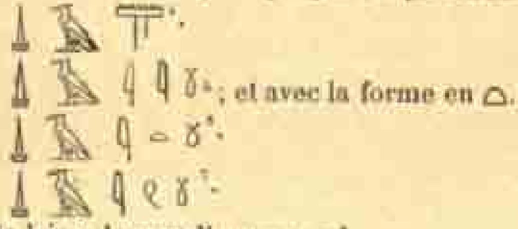
4) Mariette, *Abydos*, t. I, préface, tableaux 17, 18, 19 des chapelles.

dans le second, le costume ne pouvait être bien compliqué ; il prenait modèle là-dessus, comme en toutes choses, sur ce qui se faisait dans le monde des vivants, où textes et images nous montrent la simplicité qui était alors de mise.

Il faut encore rayer de la liste des mots à examiner et à comparer, la trop longue série des étoffes désignées dans les textes ou figurées dans les registres de mobilier funéraire. Ni les dictionnaires ni les différentes études faites sur les tissus n'ont séparé encore assez nettement les deux classes de mots : ceux qui s'appliquent à des vêtements, et ceux qui désignent soit une texture soit une matière. Les uns visent la forme, la coupe, les couleurs, sans impliquer nécessairement l'emploi de tel ou tel tissu ; les autres, à l'inverse, ne spécifient que la composition et la qualité du tissu. Il ne paraît pas que les seconds échangent dans les textes avec les premiers, pas plus qu'on ne croirait chez nous donner le même genre d'indication, en remplaçant le terme de « veston » par celui de « cheviotte. » Nous n'avons donc pas à nous occuper de ces énumérations sans fin, où des mots, traduits provisoirement par *étoffes* dans les dictionnaires, se succèdent en listes monotones, chacun d'eux terminé par le 𓍱 ou le 𓋳. La puissance des arts industriels de l'ancienne Égypte s'affirme dans cette étonnante variété de noms. Mais ce n'étaient là que des tissus, des pièces non coupées, non façonnées, des ballots, des réserves que l'on donnait au mort pour y faire tailler plus tard des vêtements sur mesure ; ou bien encore, c'étaient des aunes de toile destinées non plus à l'habillement, mais à ce que l'on me permettra d'appeler le linge de maison. Il est inutile d'aller rechercher sur les guéridons des inventaires illustrés de la XII[e] dynastie ce que contiennent leurs piles de linge et leurs coupons d'étoffes superposés ; les [hiéroglyphes], les toiles [hiéroglyphes][1] et [hiéroglyphes][2], et leurs pareilles.

1) *Ounas*, 394.
2) *Pepi I*, 694.

Ces restrictions préalables établies, celle des deux pièces d'habillement qui paraît la moins difficile à déterminer est celle de la ligne 3, intitulée [1]. Le même mot, déterminé par le des étoffes ou par le des vêtements roulés, se retrouve à plusieurs reprises dans le livre des Morts (ch. 125, 8 ; 82, 4, etc.) tantôt sous la forme ci-dessus, tantôt en [2], en [3], le tout avec ou sans prothétique (etc.). Le groupe en question *déiaou*, *diou*, *diaou*, semble se rattacher à une racine commune [4], *tendre*, *allonger*, *dérouler*, *étendre*. Il peut être à noter que le paradigme en (et par conséquent la forme en) donne à peu près au complet la série des mêmes variantes en ei, ia, oou, iou, etc. Voici les exemples que j'en ai pu retrouver :



; et avec la forme en △.

Je laisse le paradigme en △[8].

1) *Livre des Morts*, 82, 4.
2) *Ibid.*, 125, 8.
3) Birch, *Zeitschrift*, 1873, p. 66.
4) Dümichen, *Hist. Inschr.*, II, 35 c.
5) *Pap. Boulaq.*, n° 3, pl. 7.
6) *Pap. Harris*, I, 14 a 11.
7) *Pap. Harris*, I, 14 b 3.
8) La série en △ est également à peu près complète. Mais tout en se rapportant à la catégorie des effets d'habillement, elle garde une signification distincte. Je ne fais que signaler ici la forme en et les noms d'agents dérivés. Elle a donné la déesse si souvent mentionnée

En ce qui concerne la forme en Dümichen[1] voit dans le *diaou* un ample vêtement fait du tissu particulièrement fin et rattache le sens général du mot égyptien à l'équivalent grec περιβολή. Brugsch[2] ne semble pas avoir abouti à des conclusions bien nettes. La forme en figurée dans le passage cité du Livre des Morts[3] de la façon que voici, est peut-être plus claire :

etc.

Je me suis enveloppé du *diaou* [que me donne la déesse Taït].

par allitération dans tous les textes où elle préside naturellement à l'habillement du mort ou de sa statue. On en a fait un doublet de Sokhit, mais sans que rien, à ma connaissance, ait justifié cette assimilation. Quant au mot *taï*, les Pyramides éclairent assez bien le sens du mot : Papi I est au nombre des dieux qui sont « *parés des taïou* » Et cela vient après qu'ils ont été parfumés; voir aussi *Papi II*, ligne 985 (*Papi I*, 692. Remarquer l' prothétique); l'allitération sur Onkhou est significative. Papi II se tient *en son taïa* (*Papi II* 985), la déesse Taït le lui apporte : pour que son parfum soit sur lui. Une indication de service du rituel d'Ounas paraît préciser la nature de ce tissu. *Vêts ton vêtement en paix; que Taït se vête*. Et la mention en dessous : *Deux onkhou* (*Ounas*, 66). . Un groupe d'époque bien postérieure vient confirmer cette indication, en donnant pour le signe le déterminatif de l'homme tenant en main deux linges *onkhou*. Piehl, *Actes du 8e congrès des Orientalistes*, p. 50.

1) *Hist. Inschr.*, II, 35 c.

2) *Æ. Z.*, 1873, p. 66.

3) Budge, *Book of the Dead*, chap. 82, lignes 7-9, d'après le Papyrus de Nou.

4) Reproduit dans les *Proceedings*, t. XVI, pl. XX.

Le mot *onkhou, se parer, s'envelopper* semble s'appliquer de préférence aux larges et longues pièces d'étoffes plutôt qu'à des pagnes. D'autre part, le chapitre appartient au plus vieux fonds du Rituel. Il fait partie du corps des chapitres si anciens des « Transformations ». La période du petit discours, où le mort déclare qu'il se revêt du *diaou*, se rapporte au séjour dans Aounou, et d'une manière générale, fait allusion à toutes les particularités de ce séjour qui figurent déjà dans une partie du chap. 78. Sans insister plus qu'il ne convient sur cette série d'indications assez ténues, je remarque que dans une petite image du *Todtenbuch*, de Lepsius, le mort est figuré arrivant vers Aounou le bâton à la main, les reins ceints du long pagne à double pli et un manteau passé en bandoulière sur le torse. J'incline donc à traduire le mot *diaou* par celui de manteau. La traduction est d'accord avec ce que peuvent nous apprendre les représentations. Les images du souverain avec le manteau sont assez fréquentes, principalement dans les scènes religieuses, où il figure à travers toute la série historique : aux fêtes de *Sed* de Hieraconpolis, soit sur la massue votive de *Qobhou*[1] (Ire dynastie), soit sur les statuettes de *Sokhimkha* (IIme dynastie) ; dans les fragments du temple d'Ousirniri à Abousir (V^e^ dynastie) ; beaucoup plus tard enfin, dans les fragments du « Festival Hall » d'Osorkon à Bubastis. Quant à la façon dont les rois ou les nobles le portaient à l'occasion en bandoulière, à la façon de l'image du *Todtenbuch*, il me suffira de renvoyer aux exemples caractéristiques réunis par M. Maspero[2]. Le plus frappant est celui emprunté à Lepsius, figurant Papi Ier avec les deux extrémités du manteau passées dans la ceinture du pagne[3]. On pourrait donc, ce me semble, donner au mot *diaou* un sens moins vague que les traductions

1) Je compte donner très prochainement les raisons qui me font interpréter les scènes de la masse comme une figuration des plus claires des fêtes du Sed, avec tous ses éléments essentiels, et non pas celle d'une scène épisodique et historique des guerres du temps, comme on l'a expliquée jusqu'ici.

2) Maspero, *Histoire*, t. I, p. 56, note 3.

3) Lepsius, *Denkm.*, II, 116 a. Voir plus loin page 60.

« *vesture* » « *garment* » « *cloth* » adoptées jusqu'ici dans les différents Livres des Morts transcrits par Lepage Renouf et Budge et y voir l'espèce de manteau ci-dessus décrite. Ce sens enfin aurait l'avantage, dans le cas présent du Papyrus de Kahoun, d'expliquer la mention placée en marge. Ce serait l'indication de la façon dont il était placé sur la statue, roulé (*rarou*), plié et passé en santoir, à la manière du défunt arrivant à la ville sacrée d'Aounou. L'ensemble de la ligne 3 donnerait finalement :

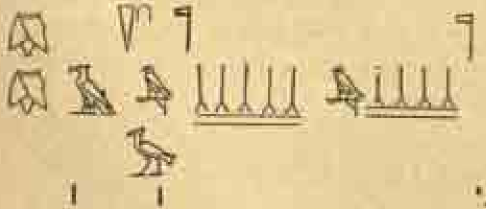
[*ce qui est sur lui*] *manteau long — roulé, un.*

Cette traduction, si elle est adoptée, borne à une seule classe possible la catégorie de vêtements que peut désigner le de la ligne 2. Il ne peut plus s'agir que d'un pagne, puisque c'est la pièce fondamentale du costume égyptien. Qu'il y ait ici un nouveau terme pour une pièce de costume en apparence si bien connue, c'est ce qui ne doit pas surprendre. Ici encore, la série des noms s'accroît sans cesse. Les listes des mobiliers funéraires et les textes des pyramides ont décuplé le vocabulaire connu jusqu'alors en archéologie. Il n'est pas toujours aisé de voir, en cette fastidieuse série, les différences de coupe, de couleur ou d'ornements auxquelles correspondait une nomenclature d'une telle étendue. On voit bien en quoi un pagne long est juste l'opposé de la simple ceinture à queue de chacal et ; mais le moyen de s'y reconnaître à travers la série des coupes intermédiaires, bouffantes ou étriquées, amples ou justes au corps, jaunes, blanches, rayées de rouge, troussées court ou formant jupon ?

Quelques pièces y sont assez bien et assez constamment décrites pour s'identifier avec quelque précision ; tels le ou le pagne simple à queue de chacal. Pour les autres, les ou , les

si fréquents pourtant, les inventaires à images ne peuvent nous renseigner. On les retrouve pourtant mentionnés à cent reprises, mais les déterminatifs changent à la fin des mots et l'objet figuré au-dessous de la rubrique n'est pas moins capricieusement varié en ses formes comme en ses couleurs. On jurerait que l'enlumineur a mis au hasard des séries de vêtements et des noms quelconques, sans chercher à y mettre la moindre harmonie [1]. On peut évaluer à une cinquantaine le total des noms de pagne actuellement connus ; il n'y en a pas plus de dix dont on puisse donner l'identification avec assurance.

Que pouvait être le *outbou*, où le ne doit être tenu, je crois, que pour un simple complément phonétique, et non pour une indication matérielle de forme ? L'indication qu'il était blanc prouve simplement, qu'en certains cas, ce même pagne pouvait être de couleur ou rayé. La racine donne une série de sens, *couvrir*, *envelopper*, *habiller*, *serrer d'un vêtement* qui ne fait que confirmer l'idée que la lecture *outbou* est correcte et semble un développement en *ou* d'une racine bien connue. Un passage de Papi II que voici pourrait bien donner un équivalent : il s'agit d'un fragment du chapitre si intéressant, et unique jusqu'ici, où ont été condensés les derniers vestiges de ce qui subsistait encore du livre de l'habillement. Ce sont encore des annotations de service pour les objets à présenter à la statue au fur et à mesure des versets de l'office :



1) Beaucoup n'étaient peut-être plus depuis longtemps que des pièces d'ajustement disparues depuis des siècles et que le peintre n'avait jamais vues.

2) *Papi II*, lignes 287, 288, 289, 290.

Les variantes déjà connues du *dob*, *dab* ont suggéré la même lecture pour le premier des signes. Et le tout est ainsi commenté par Maspero : « C'est ainsi que nous voyons apparaître successivement le pagne simple [hiéroglyphe], pièce d'étoffe attachée à la taille par une ceinture et tombant un peu au-dessus du genou, avec sa queue de chacal pendant par derrière, puis une autre pièce d'habillement, et deux espèces d'étoffes [1]. » Le *outbou* serait une variante en *ou* initial de cette espèce de pagne.

Était-ce un pagne semblable à celui porté par Papi Ier dans le bas-relief où il est figuré guerroyant contre les Bédouins du Sinaï [2]? La chose irait d'autant mieux que là aussi, comme on l'a vu, le roi porte justement un manteau roulé dont les deux extrémités sont rentrées dans la ceinture du pagne [3]. On aurait ainsi les mêmes deux pièces d'habillement, pour les deux représentations royales, le bas-relief et la statue. En quoi différait-il du [hiéroglyphes], que l'on préférait en d'autres passages du rituel [4]? Des variantes nous l'apprendront probablement sous peu, faute desquelles de longues recherches n'auraient qu'un résultat bien douteux. Étant données certaines particularités relevées jusqu'ici, la présence du manteau, de la queue de chacal, la possibilité d'une rayure de couleur en d'autres exemplaires, etc., je songerais volontiers à y voir ce pagne dont « la partie postérieure, ramenée entre les jambes, venait s'attacher en avant sur la ceinture, de manière à simuler un caleçon ». Ce serait le vêtement tel que l'ont tant de statues de Pharaons, ayant en effet l'aspect d'un caleçon tantôt uni, tantôt rayé, laissant voir la queue de chacal ramenée en avant, par exemple les dix statues des Ousir-

1) Maspero, *Recueil de Travaux*, XII, p. 85.
2) Lepsius, *Denkm.*, II, 116 a.
3) Maspero, *Histoire*, t. I, p. 56, où sont réunis en note un certain nombre d'exemples analogues.
4) *Papi II*, 539; *Teti*, 144 et 549; *Merenra*, 199.

tasen de Licht. Quoi qu'il en soit, et jusqu'à ce que de nouveaux textes permettent d'être plus précis, je me contenterai de la traduction suffisante de *pagne outbou*. L'ensemble de ce petit passage serait en résumé:

Bois d'acacia. Statue de Feu Ousirtasen II : Une.

Sur ladite statue, en tissu extrafin, un pagne outbou de couleur blanche. Ci : une pièce.

Et un manteau de même; lequel manteau (*est*) *roulé en sautoir. Ci : une pièce.*

Tous ces faits sont nouveaux. Par une heureuse fortune, ils viennent éclairer, par de nouvelles évidences, ce que l'on pouvait déjà tirer des papyrus récemment publiés par Griffith[1]. Ce calendrier des fêtes du temple de Kahoun, nous voyons maintenant pourquoi il mentionnait, au mois de Paophi, *l'habillement d'Ousirtasen II*[2]. On sait ce que l'on renouvelait alors de la garde-robe de la statue. Le culte des vieilles statues perd ainsi peu à peu les caractères trop vagues qu'il avait jusqu'ici, et les brèves allusions des Pyramides y gagnent en vigueur et en précision. Des scènes fréquemment reproduites dans les tombeaux d'époque classique en retirent aussi une explication beaucoup plus complète qu'on ne pouvait le faire. C'est ce que je voudrais établir en examinant en second lieu quelques-unes de ces scènes.

(*A suivre.*) GEORGE FOUCART.

1) Griffith, *The Petrie Papyri. Hieratic Papyri from Kahun and Gurob*, 1898, pl. XXIV.

2) Voir ce qui en est dit par Maspero à propos des papyrus de Griffith, dans le *Journal des Savants*, 1898, n^{os} de février-mars 1898, page 38 de l'Extrait.

LES PRINCIPES FONDAMENTAUX

DE

L'ENSEIGNEMENT DE JÉSUS

Mémoire lu en séances de section au Congrès International d'Histoire des Religions les 4 et 7 septembre 1900.

Est-il vraiment nécessaire de s'occuper des principes fondamentaux de l'enseignement de Jésus, après que de nombreuses générations chrétiennes en ont fait la base de leur foi et que, depuis plus de dix-huit siècles, les plus grands théologiens ont concentré leur attention et leurs études sur ce sujet? Est-il possible de dire quelque chose de nouveau là-dessus, pouvant intéresser un Congrès comme celui qui nous réunit ici? Pour répondre à ces questions, jetons un rapide coup-d'œil sur les principales évolutions du christianisme, depuis le temps de Jésus jusqu'à ce jour.

Deux tendances opposées se sont formées au sein de l'Église chrétienne naissante, le judéo-christianisme et le paulinisme. On sait qu'aucun de ces deux types doctrinaux n'est la reproduction exacte de la pensée du Maître. Le johannisme, le troisième type principal de l'enseignement du Nouveau Testament, s'éloigne tout autant de cette pensée. L'Église apostolique aboutit bientôt au catholicisme. Une branche importante se détacha de celui-ci au moyen âge, pour former l'Église dite orthodoxe, mais qui est loin de mériter ce titre, si nous la jugeons exclusivement d'après la

prédication de Jésus. L'Église latine, qui suivit sa propre voie, parut, au XVI[e] siècle, si peu répondre au christianisme primitif qu'un grand mouvement réformateur s'efforça de la ramener à son point de départ, sans toutefois y réussir. Le protestantisme, qui sortit de ce mouvement, a-t-il pleinement su revenir aux principes purs de l'évangile? Nullement. Il a, au contraire, conservé la plupart des dogmes péniblement élaborés par les conciles et la théologie scolastique du passé et formant le plus grand contraste avec l'évangile de Jésus. Le piétisme, le rationalisme et les écoles théologiques modernes, qui ont eu, à certains égards, la prétention de dégager le protestantisme des éléments non évangéliques, n'ont pas non plus tout à fait réussi dans leur entreprise. Ni la droite ni la gauche de l'école de Schleiermacher, florissante pendant la première moitié de ce siècle finissant, ne peuvent légitiment revendiquer ce mérite. L'école de Ritschl, très influente ensuite et jusqu'à maintenant, paraît, au premier abord, s'être le plus rapprochée du but, en faisant comme Jésus, de la notion du royaume de Dieu, le point central de la doctrine chrétienne. Mais la preuve qu'elle ne conduit pas non plus au port, c'est que Ritschl lui-même a complètement méconnu la vraie pensée de Jésus sur cette notion cardinale de sa prédication.

Cette courte notice préliminaire aura suffisamment justifié le choix de notre sujet, en montrant que les principes fondamentaux de l'enseignement de Jésus ont été fort mal saisis jusqu'à ce jour. Et d'où cela vient-il? De ce qu'on a généralement abordé l'étude des évangiles du point de vue trop exclusivement théologique. Or Jésus n'a pas été un théologien, un homme d'école. Chercher avant tout dans sa prédication un système théologique, c'est d'avance s'en fermer la véritable intelligence. Jésus fut essentiellement une personnalité religieuse. Pour le comprendre et l'apprécier, il faut le considérer uniquement du point de vue religieux et historique. C'est ce que nous tâcherons de faire dans cette étude.

Nous ne puiserons nos renseignements que dans les Sy-

noptiques. L'historicité du quatrième Évangile est en effet très contestable. Les trois premiers seuls offrent une base historique solide. Et ici même il convient de distinguer entre les parties les plus anciennes, empruntées aux sources de ces évangiles, et les additions postérieures. Les premières sont les textes qui se retrouvent d'une manière identique, ou à peu près, soit dans les trois Synoptiques, soit dans deux d'entre eux. Ces textes constituent le corps primitif de l'histoire évangélique parvenu jusqu'à nous.

Notre travail sera divisé en quatre chapitres, dont le premier traitera de l'autorité de l'Ancien Testament, le second du royaume de Dieu, le troisième du Messie, le dernier du Père céleste et de ses enfants. La justification de cette division devra ressortir du travail même. Il va de soi que, dans un simple rapport, qui ne doit pas dépasser certaines limites, il sera impossible d'épuiser les différents sujets mentionnés. Nous en relèverons de préférence les côtés qui semblent avoir besoin d'être soumis à un nouvel examen et approfondis davantage. Nous n'avons naturellement pas la prétention d'apporter sur tous ces sujets des solutions nouvelles, ni de dire le dernier mot sur des problèmes qui ont déjà exercé la sagacité de tant d'esprits éminents. Notre ambition est plutôt de provoquer de nouvelles recherches, dans l'intérêt de la vérité historique. Cet intérêt seul nous guidera dans les pages suivantes. Et toutes les rectifications que d'autres, guidés par le même intérêt, pourront y apporter, seront accueillies par nous avec reconnaissance.

I

L'autorité de l'Ancien Testament[1].

Jésus, élevé dans le judaïsme, admit, dès sa jeunesse, l'autorité de l'Ancien Testament et fit de celui-ci sa principale nourriture spirituelle. Il est donc naturel que nous commen-

1) La littérature se rapportant à cette question et à toutes les suivantes, est le plus complètement indiquée chez Holtzmann, *Neutestamentliche Theologie*.

cions par examiner dans quel sens ou dans quelle mesure il a maintenu cette autorité dans sa prédication, d'autant plus que cette question est fort controversée. Elle n'est pas facile à résoudre, parce que les déclarations de Jésus à ce sujet sont fort divergentes. Il est certain qu'il était plein de vénération pour la religion de ses pères et profondément attaché à son peuple. Il aimait par suite la Bible hébraïque, le code sacré de sa nation, il en admettait la parfaite historicité, l'inspiration et l'autorité divines, à l'exemple de ses contemporains juifs, dont il partageait en général les vues sur Dieu et les hommes, sur le monde visible et le monde invisible, sur les anges et les démons, sur le ciel et sur l'enfer[1]. Il renvoie à l'Ancien Testament comme à la source et à la règle de la foi et des mœurs[2]. D'après cela, on trouvera toute naturelle cette affirmation qu'il n'est pas venu pour abolir la Loi et les Prophètes, mais pour les accomplir, et que le ciel et la terre passeront plutôt qu'un seul iota de la Loi[3].

Ailleurs, il est vrai, Jésus se place à un point de vue tout autre. Il prend une attitude très libre à l'égard du sabbat, dont il se déclare le maître[4], alors que la législation mosaïque prononce la peine de mort contre tout profanateur de ce saint jour[5]. Il soutient qu'aucun aliment ne saurait souiller l'homme[6]; il ne semble donc faire aucun cas de la pureté lévitique, à laquelle la même législation accorde une si grande importance[7]. Il condamne absolument, sauf en cas d'adultère, le divorce[8], bien que celui-ci soit autorisé par le Deuté-

1) Wendt, *Die Lehre Jesu*, II, p. 113 ss.; Meinhold, *Jesus u. das Alte Testament*, p. 3 ss. Comp. Stapfer, *Jésus-Christ*, 2e éd., I, p. 35 ss.; II, p. 331-334; III, p. 68.

2) *Matth.*, IV, 4. 7, 10; XIX, 17-19 et paral.; XXII, 31 s. et paral.; *Luc*, IV, 4, 8, 12; X, 26-28; XVI, 29-31; XVIII, 31. Comp. XXIV, 44.

3) *Matth.*, V, 17 s.; *Luc*, XVI, 17.

4) *Matth.*, XII, 8 et paral.

5) *Ex.*, XXXI, 14; *Nomb.*, XV, 32-36.

6) *Matth.*, XV, 11; *Marc*, VII, 15.

7) *Lév.*, XI-XV.

8) *Matth.*, V, 31 s.; XIX, 3-9, *Marc*, X, 2-12; *Luc*, XVI, 18.

ronome[1]. Il défend de prêter serment[2], contrairement à un usage consacré par l'Ancien Testament[3]. A la loi du talion, ratifiée par des textes bibliques[4], il oppose la pratique d'une charité illimitée[5]. Il ne soumet pas ses disciples au jeûne, sanctionné par les Écritures[6], en disant, pour se justifier, qu'on ne coud pas une pièce d'étoffe neuve à un vieil habit, et qu'on ne met pas du vin nouveau dans de vieilles outres[7]. Il s'oppose au trafic pratiqué près du temple et rend par là impossible l'offrande de sacrifices, réglée par le Pentateuque[8]. Il annonce la ruine du temple[9], ce qui implique la suppression de tout le culte juif, institué par Moïse. Il déclare même que la Loi et les Prophètes n'ont été en vigueur que jusqu'à Jean-Baptiste[10].

Comment concilier avec tous ces traits, où Jésus se conduit en hardi réformateur, sa foi à l'inspiration et à l'autorité divine des saintes Écritures, constatée plus haut? Les solutions les plus diverses ont été proposées pour lever cette difficulté[11]. Souvent on s'est de préférence attaché à l'un des deux courants de la prédication de Jésus qui viennent d'être mis en relief, et on lui a attribué des vues ou trop conservatrices ou trop radicales. Quand au contraire on va plus au fond des choses, on peut se convaincre sans peine qu'il s'est gardé de l'un et l'autre extrêmes. Lorsque des pharisiens et des scribes lui demandent pourquoi ses disciples ne se lavent pas les

1) *Deut.*, xxiv, 1.
2) *Matth.*, v, 33-37.
3) *Ex.*, xxii, 10; *Lév.*, xix, 12; *Nomb.*, xxx, 3.
4) *Ex.*, xxi, 23-25; *Lév.*, xxiv, 19 s.; *Deut.*, xix, 21.
5) *Matth.*, v, 38-42; *Luc*, vi, 29 s.
6) *Lév.*, xvi, 29, 31; xxiii, 27, 29; *Nomb.*, xxix, 7; I *Sam.*, xxxi, 13; II *Sam.*, xii, 16 s.; *Zach.*, vii, 5; *Joël*, i, 14; ii, 12, 15; *Dan.*, x, 3.
7) *Matth.*, ix, 14-17 et paral.
8) *Marc*, xi, 15-17 et paral.; *Jean*, ii, 13-16.
9) *Matth.*, xxiv, 2 et paral.; *Luc*, xix, 44. Comp. *Matth.*, xxvi, 61; xxvii, 40; *Marc*, xiv, 58; xv, 29; *Jean*, ii, 19; Act., vi, 14.
10) Luc, xvi, 16; *Matth.*, xi, 13.
11) *Theologische Studien u. Kritiken*, 1890, p. 116 ss.; Holtzmann, *Neutestamentliche Theologie*, I, p. 152 ss.

mains avant de manger, il leur reproche d'annuler la parole de Dieu, pour suivre la tradition des hommes, et d'agir de même à l'égard du commandement qui ordonne d'honorer son père et sa mère[1]. Comme il prend la défense de l'autorité des Écritures, au moment même où il semble porter atteinte à toute une partie de la législation mosaïque, il ne peut pas avoir eu en vue l'abolition de celle-ci. Vouloir tirer des conclusions trop radicales de son attitude à l'égard du jeûne et du sabbat, paraît également dépasser sa pensée. Concernant le jeûne, nous savons positivement qu'il ne le rejette pas tout à fait, mais déclare que ses propres disciples jeûneront un jour, quand il leur sera enlevé[2]. Ailleurs il se contente de combattre l'ostentation avec laquelle les pharisiens ont l'habitude de jeûner, pour en tirer vanité[3], comme il critique le défaut semblable dans lequel ils tombent, en faisant l'aumône et en priant[4]. D'après une parole qui lui est attribuée par Matthieu, il tenait à l'observation stricte du sabbat, quand elle n'était pas en conflit avec un devoir supérieur[5]. Il faut surtout remarquer que, pour légitimer les libertés qu'il se permet à cet égard, il ne se contente pas de se déclarer maître du sabbat, mais en appelle aussi à un précédent et à l'autorité de l'Ancien Testament[6]. Il procède de la même façon pour se justifier de mettre fin au trafic près du temple[7]. Il explique son ministère et ses souffrances par des paroles prophétiques[8]. Son entrée triomphale à Jérusalem paraît également lui avoir été inspirée par une telle parole[9]. A l'occasion, il recommande l'offrande de sacrifices[10]. D'un autre

1) *Marc*, VII, 6-13; *Matth.*, XV, 3-9.
2) *Marc*, II, 20 et paral.
3) *Matth.*, VI, 16-18.
4) *Matth.*, VI, 1-5.
5) *Matth.*, XXIV, 20.
6) *Matth.*, XII, 3-7 et paral.
7) *Marc*, XI, 17 et paral.
8) *Matth.*, XXI, 42 et paral.; XXII, 43 s. et paral.; XXVI, 24, 31, 56; *Marc*, IX, 12; XIV, 21, 27, 49; *Luc*, IV, 17-21; XXII, 37.
9) *Zach.*, IX, 9.
10) *Matth.*, V, 23 s.; VIII, 4 et paral. Comp. *Luc*, XVII, 14.

côté, il est vrai, on lui fait dire que Dieu veut la miséricorde et non le sacrifice[1]; mais c'est là aussi une simple répétition d'un passage biblique[2]. S'il limite la liberté du divorce, contrairement à une prescription du Deutéronome, il corrige celle-ci par les déclarations de la Genèse relatives au premier couple humain[3]. La défense absolue de prêter serment et l'abolition de la loi du talion, ne peuvent non plus être alléguées comme des preuves que Jésus se place au-dessus des Écritures et qu'il cherche à les corriger dans le sens strict du terme. Jusqu'à la fin de son ministère, il se montre plein de vénération pour le temple de Jérusalem; et c'est là au fond ce qui le porte à son action énergique contre le trafic profanateur pratiqué autour du sanctuaire; ici encore il est guidé par des paroles prophétiques[4]. On est autorisé à penser qu'il payait régulièrement l'impôt annuel dû au temple[5], et qu'il parlait quelquefois de celui-ci avec le plus profond respect[6]. La veille même de sa mort, il célébra encore avec ses disciples la Pâque juive[7]. Il ne prédit la ruine du temple et de Jérusalem qu'en connexion avec le bouleversement du monde entier[8], et en conformité avec des oracles plus anciens[9].

Tout cela prouve que Jésus évitait à la fois le radicalisme et le conservatisme extrêmes, relativement à l'autorité biblique. Mais quel était le fond de sa pensée à ce sujet? Il paraît avoir distingué entre des commandements plus grands ou plus importants de la Loi et d'autres qui l'étaient moins, les premiers étant pour lui surtout les préceptes moraux[10]. Lors-

1) *Matth.*, IX, 13; XII, 7.
2) *Os.*, VI, 6.
3) *Matth.*, XIX, 4-6, *Marc*, X, 6-9. Comp. *Gen.*, I, 27; II, 24.
4) *Marc*, XI, 15-17 et paral. Comp. *Jér.*, VII, 11; *Es.*, LVI, 7.
5) *Matth.*, XVII, 24 ss.
6) *Matth.*, XXIII, 16-21.
7) *Marc*, XIV, 12-16 et paral.
8) *Marc*, XIII, 1 ss. et paral.
9) *Mich.*, III, 12; *Jér.*, XXVI, 18.
10) *Matth.*, XXII, 38; XXIII, 23; *Marc*, XII, 29 s.; *Luc*, XI, 42. Comp. *Matth.*, V, 19; Issel, *Die Lehre vom Reiche Gottes im Neuen Testament*, p. 78-83.

qu'il énumère les commandements du décalogue, il ne mentionne pas celui qui concerne le sabbat, mais insiste le plus sur les obligations morales[1]. Il réduit toute la Loi et les Prophètes au grand commandement d'aimer Dieu par dessus tout et le prochain comme soi-même, ou de faire aux autres ce qu'on désire qu'ils vous fassent[2]. Jésus pouvait d'autant plus facilement soutenir des vues pareilles, sans vouloir porter atteinte à l'autorité de l'Ancien Testament, qu'elles y trouvent de nombreux et sérieux points d'appui : les textes n'y manquent pas qui n'accordent qu'une valeur secondaire à l'observation du sabbat et des jours de fête, aux sacrifices, au jeûne, au culte en général et au temple, comparativement à la pratique de la vertu[3]. On a dit avec raison : « Ce qui, dans la Loi, est application littérale et casuistique minutieuse, Jésus le laisse de côté ; il l'ignore ; cela ne lui dit rien, parce que cela reste en dehors de lui, et ces choses qui ne sont ni senties ni expérimentées sont comme non avenues[4] ».

Ce que nous venons de voir est confirmé par le passage classique du sermon sur la montagne relatif à notre sujet. Jésus commence par y déclarer qu'il n'est pas venu pour abolir la Loi ou les Prophètes, mais pour les accomplir. Et il montre ensuite, par une série d'exemples, qu'il entend par cet accomplissement l'intériorisation des prescriptions de la Loi, la conformation, non seulement de nos actes, mais aussi

1) *Matth.*, XIX, 18 s. et paral.

2) *Matth.*, VII, 12; XXII, 36-40; *Marc*, XII, 28-31; *Luc*, X, 25-28. La remarque additionnelle mise à ce sujet dans la bouche d'un scribe par le second Évangile, savoir que l'amour de Dieu et du prochain l'emporte sur tous les holocaustes et tous les sacrifices, et la réflexion attribuée à Jésus, que ce scribe n'est pas loin du royaume de Dieu, sont incontestablement conformes à la pensée du Maître : *Marc*, XII, 32-34. Comp. *Matth.*, IX, 13; XII, 7; Schürer, *Die Predigt Jesu-Christi*, p. 24 ss.

3) I *Sam.*, XV, 22; I *Rois*, VIII, 27; *Am.*, V, 21-25; *Os.*, IV, 1 ss.; VI, 6; *Mich.*, VI, 6-8; *Es.*, I, 11-17; LVIII, 3 ss.; LXVI, 1; *Jér.*, VI, 19 s.; VII, 1 ss., 9 ss., 21 ss.; *Zach.*, VII, 4-10; *Ps.*, XL, 7 ss.; L, 7 ss., 16 ss.; LI, 18 s.

4) Stapfer, *ouv. cité*, II, p. 95. Comp. Sabatier, *Encyclopédie des sciences religieuses*, VII, p. 387-389; Holtzmann, *ouv. cité*, I, p. 115 ss.

de nos pensées et de nos désirs, à la volonté de Dieu. Et le but à atteindre, c'est une justice supérieure à celle des scribes et des pharisiens, allant jusqu'à l'amour des ennemis et l'aspiration à la perfection divine[1]. Jésus s'est laissé guider par la pensée que la conduite d'un homme n'est que le produit des dispositions de son cœur, de même que l'arbre porte des fruits ou non, suivant qu'il est bon ou mauvais[2]. Et de cette façon, il a substitué au légalisme, qui dominait le judaïsme, une vie vraiment religieuse et morale : il a montré que, malgré tout son respect pour l'Ancien Testament, il n'accordait pas d'importance à tous les détails de son contenu, au moindre iota ou trait de lettre. La déclaration contraire qu'on lui a mise dans la bouche, doit donc être une interpolation judéo-chrétienne[3].

Il faut dire encore que Jésus avait conscience d'apporter une révélation nouvelle. Car de nos jours on a souvent été porté à croire que, s'il a réellement posé la base d'une réforme de l'autorité biblique, il l'a fait d'une manière plus ou moins inconsciente. Le contraire ressort déjà de sa parole plusieurs fois répétée : « Il a été dit aux anciens, — mais moi je vous dis[4] ». Cela appert aussi et surtout de cette autre parole : « Toutes choses m'ont été données par mon Père, et personne ne connaît le Fils, excepté le Père, et personne ne connaît le Père, excepté le Fils et celui à qui il plaît au Fils de le révéler[5] ». Ici Jésus affirme catégoriquement

1) *Matth.*, v, 17-48. Comp. *Luc*, vi, 27-36.

2) *Matth.*, vii, 16-20 ; *Luc*, vi, 43-45.

3) *Matth.*, v, 18 s. ; *Luc*, xvi, 17. Comp. Baur, *Neutestamentliche Theologie*, p. 46 ss. ; Strauss, *Das Leben Jesu*, 1864, p. 212 s. ; Pfleiderer, *Das Urchristenthum*, p. 492 ss. ; Ipsel, *ouv. cité*, p. 75 ss ; Renouvier, *L'Année philosophique*, 1893, p. 64 ; Paul, *Die Vorstellungen vom Messias u. vom Reiche Gottes*, p. 27 s. ; Holtzmann, à *Matth.*, v. 18 s. ; le même, *Theologie*, I, p. 152 ss. ; Klöpper, *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1896, p. 1-23.

4) *Matth.*, v, 21 s., 27 s., 31 s., 33 s., 38 s., 43 s. Comp. *Marc*, ii, 21 s. et paral.

5) *Matth.*, xi, 27 ; *Luc*, x, 22. Comp. Klöpper, *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1896, p. 482 ss. ; Schürer, *Zeitschrift für Theologie u. Kirche*, 1900, p. 5 ss.

que lui seul connait le Père céleste et peut le faire connaître aux autres, comme le Père seul le connait lui-même. Il déclare en outre que son autorité est supérieure à celle du prophète Jonas et que sa sagesse dépasse celle de Salomon [1]; qu'il révèle à ses disciples les mystères du royaume de Dieu, généralement ignorés [2], et qu'ils sont bienheureux, parce qu'ils jouissent de grands privilèges, comparativement aux fidèles et aux plus grands hommes de l'ancienne alliance [3].

Si Jésus savait fort bien qu'il apportait une révélation supérieure à celle du passé, il ne voulait pourtant pas abolir la Loi et les Prophètes, mais seulement les accomplir, les compléter. Comme il envisageait le code sacré de son peuple du point de vue purement religieux et non en critique historique, on peut se demander jusqu'à quel point il a mesuré les conséquences négatives de ses principes et vu que ceux-ci impliquaient, sinon l'abolition, du moins la dépréciation d'une partie notable de l'Ancien Testament. En tout cas, il a agi en véritable réformateur, en réformateur bien conscient, mais en réformateur prudent et sage, qui conserva du passé ce qu'il avait de bon. Cette conduite lui fut dictée par sa profonde piété. Celle-ci est conservatrice de nature; elle est opposée au radicalisme destructeur. Mais quand elle est vraiment saine et au service d'une haute intelligence, elle donne le courage de rejeter et de combattre ce qui ne cadre pas avec elle. L'attitude pleine de tact religieux dont Jésus a fait preuve sous ce rapport, a été peu suivie dans l'Église, qui ne fut trop souvent ballottée qu'entre un conservatisme et un radicalisme extrêmes, concernant l'autorité de la Bible ou l'autorité religieuse en général.

Par son attitude à l'égard de l'Ancien Testament, Jésus a de beaucoup dépassé son temps et devancé les siècles suivants. Déjà dans l'Église apostolique, on se montra incapable de rester fidèle à son point de vue supérieur. Avec son pro-

1) *Matth.*, XII, 41 s.; *Luc*, XI, 31 s.
2) *Matth.*, XIII, 11 et parал.
3) *Matth.*, XI, 11; XIII, 16 s.; *Luc*, VII, 28; X, 23 s.

fond sens religieux et son affranchissement de tout dogmatisme, il sut distinguer entre divers éléments de la Loi et des Prophètes. Les douze apôtres et tout le judéo-christianisme partageaient, au contraire, la doctrine vulgaire du judaïsme et considéraient la Bible comme un tout homogène, ayant une valeur égale et absolue pour tous les temps. Paul de son côté, s'est jeté dans l'extrême opposé, en prêchant l'abolition complète de la Loi et de tout l'Ancien Testement[1]. On sait que la première de ces conceptions devint la doctrine officielle de l'Église, qui place l'Ancien Testament sur la même ligne que le Nouveau et prétend même y découvrir tous les dogmes chrétiens, tandis que des sectes gnostiques et certains théologiens modernes ont professé la doctrine paulinienne. Mais ces deux points de vue purement théoriques sont également contraires aux faits. L'Ancien Testament renferme en réalité les vérités essentielles de toute religion saine, qui ont une valeur durable et qui forment la base de la prédication de Jésus ; et à côté, une foule d'éléments inférieurs, qui, ne cadrant nullement avec cette prédication, perdent toute leur valeur au point de vue évangélique. L'impuissance de la chrétienté à s'élever jusqu'à la conception de Jésus, fait d'autant mieux ressortir la puissance géniale du Maître, qui sut éviter, avec un tact remarquable, l'exégèse si défectueuse du rabbinisme de son temps et ouvrir une voie nouvelle à l'interprétation des saints Livres[2]. Ne serait-il pas temps de suivre son exemple, de distinguer entre des éléments supérieurs et des éléments inférieurs de l'Écriture, de s'élever, en général, à une notion de l'autorité religieuse qui en maintînt la réalité, sans se mettre en contradiction avec les faits[3] ? Ne pouvons-nous pas apprendre de lui comment il faut se comporter à l'égard de tous les livres sacrés et de toutes les religions du passé ? A son école, on apprend positi-

1) Ménégoz. *Le péché et la rédemption*, p. 96-123 ; Grafe. *Die Paulinische Lehre vom Gesetz*.

2) Wendt, *ouv. cité*, II, p. 351 ss.

3) Comp. L. Monod, *Le problème de l'autorité*.

vement à étudier ces religions à la fois avec respect et avec indépendance, avec sympathie et avec clairvoyance, ce qui permet de saisir ce qu'elles ont de bon, pour le distinguer de ce qui est défectueux. Son exemple nous met en garde contre les jugements sommaires et superficiels, contre les généralisations hasardées, bien commodes et souvent bien séduisantes, mais bien dangereuses aussi.

II

Le royaume de Dieu[1].

Si maintenant nous passons au sujet principal de l'évangile, le royaume de Dieu, nous trouvons aussitôt une confirmation éclatante du profond attachement de Jésus à la foi et à l'espérance nationales, malgré les vues nouvelles qu'il émettra également à ce sujet. Ce royaume était pour lui le royaume messianique, attendu depuis des siècles par son peuple. Voilà pourquoi, lorsqu'il en parle, il suppose constamment que tout le monde sait ce dont il s'agit. Avec les anciens prophètes et les apocalypses juives, il croit que ce royaume aura un caractère essentiellement eschatologique, que son avènement coïncidera avec la fin du monde, qu'il inaugurera une ère toute nouvelle, qu'il paraîtra miraculeusement, subitement et prochainement, enfin qu'il sera établi sur la terre. C'est ce que nous tenons à mettre principalement en évidence, parce que, depuis les temps apostoliques jusqu'à ce jour, on s'est livré sous ce rapport à une fausse spiritualisation, au grand détriment de la vérité historique.

Ce qui a beaucoup contribué à l'opinion si commune que, dans la pensée de Jésus, le royaume de Dieu avait un caractère purement spirituel et céleste, c'est que l'évangile de Matthieu l'appelle presque toujours « royaume des cieux ». Mais les deux noms sont au fond synonymes et signifient

1) Une indication de la riche littérature se rapportant à ce sujet, se trouve chez Holtzmann, *Neutestamentliche Theologie*, et dans le travail de M. Krop, *La pensée de Jésus sur le royaume de Dieu*, p. 7 ss.

simplement royaume messianique. On a souvent discuté la question de savoir lequel des deux fut de préférence employé par Jésus, sans être arrivé à un résultat tout à fait certain. Nous pensons que c'est celui qui nous a été conservé dans le premier évangile[1]. Cette expression ne fut toutefois nullement inspirée par la pensée que le royaume messianique serait établi au ciel, mais elle indique qu'il aura une origine céleste. En cela, Jésus s'est laissé guider par le livre de Daniel, qui annonce que ce royaume viendra des cieux et qu'il sera établi sur la terre par le Dieu des cieux, pour durer éternellement[2]. Il apprit à ses disciples à demander au Père céleste que son règne vienne et que sa volonté se fasse sur la terre comme au ciel[3]. Il pensait donc que la volonté de Dieu dominerait souverainement dans le royaume messianique. Celui-ci devait être un royaume de Dieu ou des cieux en opposition aux royaumes de ce monde, soumis au pouvoir des païens et par suite à celui de Satan[4]. Tout ce qui concerne le royaume de Dieu a une origine céleste ; il en est ainsi du baptême de Jean et de la nouvelle Jérusalem[5].

L'expression « royaume de Dieu » trouve son point d'appui dans les nombreux textes de l'Ancien Testament et de la littérature juive postérieure où Jahvé est appelé le Roi d'Israël : dans les plus anciens textes, il est exclusivement considéré comme le Roi présent; plus tard, surtout pendant que les Juifs étaient soumis à la domination étrangère, on en parle aussi comme du Roi futur, qui devra rétablir son règne glorieux sur Israël et sur le monde entier[6]. On peut

1) Comp. Weizsäcker, *Untersuchungen über die evangelische Geschichte*, p. 336 s.; Keim, *Geschichte Jesu von Nazara*, II, p. 34 ss.; Issel, ouv. cité, p. 27 ss.

2) *Dan.*, VII, 13-27. Comp. II, 44 ; III, 33 ; IV, 31 ; VI, 27.

3) *Matth.*, VI, 10; *Luc*, XI, 2.

4) *Matth.*, IV, 8 s. ; XII, 24-29 et paral. ; XX, 25 s. ; *Marc*, X, 42 s; *Luc*, IV, 5 s.

5) *Marc*, XI, 30 ss. et paral. ; *Gal.*, IV, 26 ; *Apoc.*, XXI, 2.

6) J. Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, 2e éd., p. 1-26. Comp. Issel, ouv. cité, p. 7 ss.

dire que toute la notion du royaume de Dieu est un simple emprunt que Jésus a fait au judaïsme : elle cadrait bien mieux avec la religion israélite, qui avait un caractère politique et collectif prononcé, qu'avec la religion évangélique, beaucoup plus religieuse et individualiste. Au point de vue de la première, Dieu pouvait fort bien être conçu comme un Roi, dont les hommes étaient les sujets ou les serviteurs ; au point de vue de la seconde, Dieu apparaît notamment comme un Père, dont les hommes sont les enfants.

Malgré l'origine céleste du royaume de Dieu, il doit être définitivement établi sur la terre. La promesse du royaume des cieux implique la possession de la terre[1]. Les élus, venus de l'Orient et de l'Occident pour entrer dans le royaume de Dieu, seront à table avec Abraham, Isaac et Jacob[2]. Les disciples de Jésus y mangeront et boiront à sa table[3]. Si les biens du salut sont appelés des trésors célestes, cela veut dire que Dieu en est le dépositaire et qu'il les tient en réserve dans les cieux, jusqu'au jour du salut[4]. S'il dit que les élus seront comme des anges[5], il ne faut pas perdre de vue qu'on ne se représentait pas ceux-ci comme de purs esprits. D'ailleurs, en vue de l'établissement du royaume de Dieu, tout doit être renouvelé, le ciel et la terre[6]. C'est donc sur la terre transfigurée que sera fondé le royaume, comme l'ont déjà pensé les anciens prophètes, mais bien sur la terre[7]. Et ce point de vue seul concorde avec la cosmologie biblique, d'après laquelle la terre est le centre de l'univers.

Si à cet égard Jésus est resté fidèle aux espérances de son peuple, il en est de même sous un autre rapport : il a cru

1) *Matth.*, v, 3, 5.
2) *Matth.*, VIII, 11 ; *Luc*, XIII, 29.
3) *Marc*, XIV, 25 et paral., *Luc*, XXII, 30
4) *Marc*, X, 21 et paral., *Matth.*, v, 12 ; VI, 20 ; *Luc*, VI, 23 ; XII, 33. Comp. *Matth.*, XXV, 34.
5) *Matth.*, XXII, 30 et paral.
6) *Matth.*, XIX, 28 ; v, 18 ; *Luc*, XVI, 17 ; *Marc*, XIII, 24 s. et paral.
7) Voy. notre *Théologie de l'Ancien Testament*, p. 187-189.

que l'avènement du royaume de Dieu était très proche, mais non encore présent. Pendant une partie de son ministère, il semble avoir espéré qu'il le verrait encore de son vivant[1]. Il annonce lui-même et fait annoncer par ses disciples que le royaume est proche ou s'approche, et il entend par là évidemment la venue de ce royaume sur la terre[2]. En les envoyant pour la première fois prêcher l'Évangile, il dit qu'ils ne pourront pas même parcourir toutes les villes d'Israël avant la fin du monde[3]. C'est parce qu'il croit le royaume encore futur qu'il apprend à ses disciples à demander à Dieu que son règne vienne[4]. C'est pour cela qu'il parle généralement au futur, en faisant les promesses du royaume[5]. La meilleure preuve que, jusqu'à la fin de sa vie, Jésus n'a pas songé que le royaume était présent, comme on ne cesse de le soutenir, c'est qu'à partir du moment où l'hostilité de ses ennemis lui fit comprendre que son ministère se terminerait par une mort violente, il se mit à enseigner que peu de temps après il reviendrait sur les nuées des cieux, entouré des anges, pour inaugurer le royaume[6]. La veille de sa mort, en instituant la Sainte Cène, il dit à ses disciples : « Je ne boirai plus du fruit de la vigne, jusqu'à ce que vienne le royaume de Dieu[7]. » Il pensait que cet événement coïnciderait avec le bouleversement et la fin du monde actuel[8].

Malgré ces déclarations si précises, on prétend qu'ailleurs Jésus enseigne que le royaume de Dieu est présent en lui et dans le cœur de ses disciples, et une vive polémique s'est

1) J. Weiss, *ouv. cité*, p. 99 s.

2) *Marc*, I, 15; *Matth.*, IV, 17; X, 7; *Luc*, X, 9, 11. Comp. IV, 43; IX, 60; XXI, 31.

3) *Matth.*, X, 23.

4) *Matth.*, VI, 10; *Luc*, XI, 2.

5) *Matth.*, V, 4 ss., 19 s., VI, 33; VII, 21 ss.; VIII, 11; XVIII, 3 s.; XIX, 23; XXV, 1; XXVI, 29; *Luc*, VI, 21 ss.; XII, 31; XIII, 28; etc.

6) *Marc*, VIII, 31-IX, 1 et paral.; XIV, 62 et paral.

7) *Luc*, XXII, 18 et paral.

8) *Marc*, XIII et paral.

élevée à ce sujet[1]. Contrairement à l'opinion si répandue, que le royaume a son siège dans le cœur humain et que nous devons travailler à son avènement ou à son avancement, Jésus lui attribue un caractère foncièrement transcendant et le présente exclusivement comme l'œuvre de Dieu, non comme celle des hommes. Dieu le donne aux élus[2]. Il faut lui demander qu'il vienne[3]. C'est une récompense qu'il accorde[4], une pure faveur comme le pardon[5], un héritage qu'il a préparé dès la création du monde[6]. Il est synonyme de vie éternelle[7]. Si Jésus dit qu'il faut chercher le royaume de Dieu et sa justice[8], il suppose que ceux qui cherchent, qui demandent et qui frappent à la porte, obtiendront ce qu'ils désirent comme un don de Dieu[9]. Quand il exhorte les hommes à pratiquer la justice ou à faire la volonté de Dieu, pour entrer dans le royaume[10], on voit que celui-ci existe indépendamment de l'action humaine. Si l'homme doit tout sacrifier pour obtenir le trésor caché ou la perle de grand prix, il ne saurait produire ceux-ci ; c'est une trouvaille extraordinaire qu'il fait[11]. L'action humaine est formellement exclue dans la parabole qui dit que la semence jetée en terre germe et grandit, que l'homme dorme ou qu'il veille, et même sans qu'il sache comment[12]. Dans la parabole du grain de moutarde et dans celle du levain, Jésus ne met pas non plus l'accent sur l'effort humain, tout aussi peu que sur le développement progressif, comme on l'a si souvent

1) Holtzmann, *Theologie*, I, p. 215 ss. ; Krop, *ouv. cité*, p. 68 ss.
2) *Luc*, XII, 32. Comp. XXII, 29.
3) *Matth.*, VI, 10 ; *Luc*, XI, 2.
4) *Matth.*, XX, 1-15.
5) *Matth.*, XVIII, 23-35.
6) *Matth.*, XXV, 34.
7) *Marc*, IX, 43, 45, 47 ; *Matth.*, VII, 14 ; XVIII 8 s.
8) *Matth.*, VI, 33 ; *Luc*, XII, 31.
9) *Matth.*, VII, 7-11 ; *Luc*, XI, 9-13.
10) *Matth.*, V. 20 ss. ; VII, 21.
11) *Matth.*, XIII, 44-46.
12) *Marc.*, IV, 26-29.

prétendu[1]. Il y met simplement en opposition le point de départ faible et le plein épanouissement du royaume, le grand contraste entre son humble activité à lui et le résultat magnifique qu'elle aura. Il ne s'arrête nullement aux termes intermédiaires.

Une preuve évidente aussi que le royaume est l'œuvre de Dieu et non des hommes, c'est que ceux qui veulent y entrer et jouir du salut, ont surtout à remplir des conditions passives : il est promis à ceux qui sont pauvres en esprit ou autrement, affligés, débonnaires, miséricordieux, pacifiques, outragés et persécutés, à ceux qui ont faim et soif de justice, et aux cœurs purs[2] ; à ceux qui ressemblent aux enfants[3], ou qui se repentent de leurs fautes[4] ; à ceux qui se laissent retrouver, comme la brebis et la drachme perdues[5]. On nous opposera la parole où il est question des violents qui s'emparent du royaume[6]. Mais elle est peut-être une critique des zélotes juifs et non une recommandation à l'adresse des disciples de Jésus[7]. En tout cas, ceux qui y voient une louable recommandation et qui pensent en même temps que Jésus s'attendait à un développement lent du royaume de Dieu, le mettent en contradiction avec lui-même ; car si elle est à prendre dans ce sens, elle est une preuve du caractère eschatologique du royaume.

Ce caractère, qui est si nettement affirmé dans une foule de textes, ressort en outre de certaines paroles où Jésus exige positivement de l'homme des efforts ou des sacrifices, mais simplement pour remplir les conditions voulues, afin d'entrer dans le royaume de Dieu, non pour travailler à son

1) *Matth.*, XIII, 31-33 ; *Marc*, IV, 30-32 ; *Luc*, XIII, 18-21.
2) *Matth.*, V, 3-12 ; XI, 5 ; *Luc*, VI, 20-26 ; VII, 22 ; XVI, 19-31.
3) *Matth.*, XVIII, 1-4 ; XIX, 13-15 et paral.
4) *Marc*, I, 15 ; VI, 12 ; *Matth.*, IV, 17 ; XI, 20 s. ; XII, 41 ; XVIII, 3. ; XXI, 32 ; *Luc*, XIII, 3, 5 ; XV, 7, 10, 17-24 ; XVIII, 13 s.
5) *Luc*, XV, 3-10.
6) *Matth.*, XI, 12 ; *Luc*, XVI, 16.
7) Holtzmann, à ce texte ; le même, *Theologie*, I, p. 199 ; Krop, *ouv. cité*, p. 71 ; J. Weiss, *ouv. cité*, p. 82, 100 s., 192 ss.

avènement[1]. D'après lui, il faut entièrement renoncer aux biens terrestres et n'amasser des trésors que dans le ciel[2]; il faut vendre tout ce qu'on a pour obtenir le trésor caché ou la perle de grand prix[3]. Aussi un riche n'entrera-t-il que difficilement dans le royaume[4]. Les richesses en elles-mêmes sont déjà entachées d'injustice[5]. Elles sont en outre inséparables de soucis, de tentations et de vices qui étouffent la semence de l'évangile dans les cœurs[6]. Leur rôle important ou bienfaisant n'est point relevé par Jésus, vu qu'il pensait que ce rôle allait incessamment prendre fin. Il en est de même du travail et des entreprises terrestres : ce sont là des peines inutiles; une seule chose est nécessaire, celle qui consiste à s'occuper des intérêts spirituels, du salut de l'âme[7]. Jésus trouvait opportun qu'on renonçât au mariage[8]. Lui-même y renonça, ainsi qu'à toute possession, et il abandonna sa famille[9]. Il demanda à ses disciples la rupture de tous les liens du sang[10]. Même la pratique de la justice que Jésus exige de ses disciples, est influencée par l'eschatologie : ils doivent éviter tout mouvement de colère, toute mauvaise convoitise, tout serment; ne pas résister au méchant, mais subir docilement ses outrages, bénir ceux qui les maudissent, faire du bien à ceux qui les haïssent et prier pour ceux qui les persécutent[11]. Si la première partie du sermon sur la

1) Outre l'appel énergique et réitéré à la repentance, mentionné tout à l'heure, et d'autres traits suivants, voy. *Luc*, XIV, 28-32.

2) *Matth.*, VI, 19-21, 24; *Luc*, IX, 57 s.; XII, 33 s.; XIV, 33; XVI, 9, 13; *Marc*, X, 21 et paral.

3) *Matth.*, XIII, 44-46.

4) *Marc*, X, 23-27 et paral; *Luc*, VI, 24 s.; XVI, 19-31.

5) *Luc*, XVI, 9, 11.

6) *Marc*, IV, 18 s. et paral.; *Matth.*, XXII, 1-5; *Luc*, XII, 19; XIV, 16-20; XVI, 19 ss.

7) *Luc*, X, 38-42.

8) *Matth.*, XIX, 10-12.

9) *Matth.*, VIII, 20; *Marc*, III, 21, 31-35 et paral.; *Luc*, IX, 58.

10) *Matth.*, X, 37; *Luc*, IX, 59-62; XIV, 26. Comp. *Matth.*, IV, 18-22; X, 21, 34-36; *Marc*, I, 16-20; II, 14 et paral.; X, 29 s. et paral.; *Luc*, XII, 52 s.

11) *Matth.*, V, 20-48; *Luc*, VI, 27-36.

montagne porte ainsi les traces visibles du caractère eschatologique prononcé de l'enseignement de Jésus, il en est de même de la dernière partie, qui exhorte les disciples à entrer par la porte étroite, pour éviter la perdition; à ressembler à un bon arbre, le mauvais arbre devant être coupé et jeté au feu; à faire la volonté de Dieu, au lieu de dire simplement Seigneur! Seigneur! pour ne pas être rejeté par le juge suprême; enfin à mettre les paroles de l'évangile en pratique, pour n'avoir pas à craindre la tempête et le débordement des eaux qui vont exercer leurs ravages[1]. De nombreuses paraboles, présentes à l'esprit de chacun, poursuivent le même but. Toutes ces exhortaions atteignent leur point culminant dans celles où Jésus engage ses disciples à renoncer à eux-mêmes et à le suivre sur le chemin de la croix, puisqu'en voulant sauver leur vie ils la perdront, tandis qu'en la sacrifiant ils la retrouveront, et puisqu'il ne servirait de rien de gagner le monde entier, si l'on perdait l'âme; il ajoute que celui qui aura honte de lui et de ses paroles, sera renié lors de la parousie et du jugement[2]. Dans toutes ces exhortations, domine l'idée que la fin du monde est imminente, qu'elle sera précédée d'une grande crise, que les disciples de Jésus seront exposés à de violentes persécutions, mais qu'ils devront endurer patiemment ces courtes épreuves, dans la certitude du salut prochain, qui sera une ample compensation pour tous les outrages subis et tous les sacrifices consentis. Jésus ne voulait pas poser par là les règles de la conduite à observer dans le royaume de Dieu, où la volonté de Dieu se ferait tout naturellement, où la justice régnerait parfaitement[3]. Il ne songeait pas davantage à exposer les principes d'une morale applicable à tous les temps et tous les lieux. Il préparait ses disciples au martyre

1) *Matth.*, VII, 13-27; *Luc*, VI, 43-49; XIII, 24-27.
2) *Marc*, VIII, 34-38 et parall.; IX, 43, 45, 47; X, 38 s.; *Matth.*, V, 29 s.; X, 38 s.; XVIII, 8 s.; XX, 22 s.; *Luc*, XII, 4 s.; XIV, 27; XVII, 33.
3) *Matth.*, VI, 10, 33; *Luc*, XI, 2.

et leur donnait des règles de conduite dans ce but[1].

Pour soutenir qu'aux yeux de Jésus le royaume est présent et purement spirituel, on s'appuie généralement sur cette parole adressée à des pharisiens : « Le royaume de Dieu ne vient pas avec des marques extérieures. On ne dira pas : Il est ici ! ou : il est là ! car voici le royaume de Dieu est au dedans de vous[2] ». Mais ailleurs Jésus dit formellement que le royaume viendra avec éclat[3], et il compare les pharisiens à des coupes souillées intérieurement, ainsi qu'à des sépulcres pleins de corruption[4] : en sorte que cette parole tout à fait isolée dans les évangiles synoptiques et très difficile à interpréter, ne saurait trancher la question qui nous occupe[5]. Si elle est authentique, elle doit signifier que le royaume de Dieu est, non pas dans les pharisiens, mais au milieu d'eux, comme beaucoup traduisent, et cela dans le sens que nous allons indiquer.

De tous les textes synoptiques qu'on a fait valoir pour attribuer à Jésus la pensée de la présence du royaume de Dieu, un seul est au fond parfaitement explicite, c'est celui où il repousse l'accusation de chasser les démons par le prince des démons, en disant à ses adversaires : « Si c'est par l'Esprit de Dieu que je chasse les démons, le royaume de Dieu est donc venu jusqu'à vous[6]. » Cette parole ne nous apprend pas seulement que le royaume est en quelque mesure présent, mais aussi en quoi consiste cette présence. C'est toutefois bien autre chose que ce que les théologiens moralisateurs de de nos jours ont bien voulu dire. Tandis que ceux-ci ont attri-

1) J. Weiss, *ouv. cité*, p. 138-153, 187 ss. Jésus n'avait en général pas l'habitude de donner des règles minutieuses de conduite, à l'instar des pharisiens. Il cherchait plutôt à réveiller, dans les âmes, les sentiments d'une véritable piété et à laisser à chacun une certaine liberté d'action : *Luc*, IX, 49 s. ; XII, 47 s.

2) *Luc*, XVII, 21.

3) *Matth.*, XVI, 27 s. et parall. ; XXIV, 27, 30 et parall. ; *Luc*, XVII, 24.

4) *Matth.*, XXIII, 25-28 ; *Luc*, XI, 39, 44.

5) Holtzmann, à ce texte ; le même, *Theologie*, I, p. 207 ; Krop, *ouv. cité*, p. 72-74 ; J. Weiss, *ouv. cité*, p. 85 ss.

6) *Matth.*, XII, 28 ; *Luc*, XI, 20. Comp. J. Weiss, *ouv. cité*, p. 65-95.

bué à Jésus la notion d'un royaume de Dieu purement éthique, se développant organiquement dans les cœurs, il n'admet un commencement de réalisation du royaume qu'en tant que le pouvoir de Satan est mis à néant par celui de Dieu, suivant une conception juive d'alors[1]. Aux disciples, lui rapportant que les démons se soumettent à eux en son nom, il répond : « Je voyais Satan tomber du ciel comme un éclair[2]. » Il pense donc, comme toute l'Église apostolique, qu'il a pour mission de détruire le pouvoir et les œuvres du Diable et que, dans la mesure où ce but est atteint, le royaume de Dieu existe sur la terre[3]. C'est pour cela qu'il apprend à ses disciples à prier à la fois que le règne de Dieu vienne et qu'ils soient délivrés du Malin[4]. Mais si Jésus admet un commencement de réalisation du royaume, il pense, jusqu'à la fin de sa vie, que l'avènement véritable de celui-ci n'aura lieu qu'après sa mort. Quand les ennemis s'emparent de lui en Gethsémané, il ne croit pas encore la puissance de Satan tout à fait anéantie[5]. Celle-ci ne sera définitivement brisée que lors du jugement dernier, coïncidant avec la parousie[6]. Alors seulement le royaume de Dieu viendra dans toute sa puissance[7]. Quand Jésus oppose le royaume et ses membres à Jean-Baptiste et à l'ancienne alliance, et présume l'ère messianique commencée[8], ces paroles ne peuvent donc pas être prises dans un sens absolu. D'après ce que nous avons vu, Jésus n'a pu parler de la présence du royaume que dans un sens restreint ou proleptique. Mais il a pu le faire dans ce sens relatif, parce qu'il était convaincu que l'avènement définitif du royaume

1) Issel, *ouv. cité*, p. 12 ss., 40 ss.; Krop, *ouv. cité*, p. 81 s.; J. Weiss, *ouv. cité*, p. 26 ss.
2) *Luc*, x, 17-19.
3) *Jean*, xii, 30 s.; *Act.*, x, 38; *Héb.*, ii, 14; 1 *Jean*, iii, 8; *Apoc*, xii, 7-12.
4) *Matth.*, vi, 10, 13.
5) *Luc*, xxii, 53.
6) *Matth.*, xxv, 41. Comp. *Apoc.*, xx, 2 s., 10.
7) *Marc.*, ix, 1 et parall.
8) *Matth.*, xi, 10-14; *Luc*, vii, 27 s.; xvi, 16.

aurait encore lieu du vivant de la génération contemporaine, comme nous le verrons.

La connexion de la notion du royaume de Dieu et de la démonologie juive ayant été longtemps méconnue, il faut que nous nous y arrêtions encore un moment, pour la mettre en pleine lumière. Jésus croit réellement, avec ses coreligionnaires, que Satan, exerçant une puissance ténébreuse[1], est le maître ou le prince de ce monde et qu'il commande à une multitude de démons, formant un véritable royaume, opposé à celui de Dieu et le contrecarrant de tout son pouvoir[2]. Aussi, quand il veut commencer son ministère, ce redoutable adversaire se présente aussitôt à lui, pour le tenter et le détourner si possible de son projet[3]. A mesure qu'il prêche l'évangile, Satan cherche à enlever des cœurs cette semence de vérité[4], ou bien il jette de l'ivraie parmi le bon grain[5]. Cet ennemi, comme il est appelé[6], s'attaque aux disciples de Jésus et les fait passer au crible comme du froment[7]. Il inspire à Judas la trahison[8], afin de sauver, si possible, son empire, menacé par le ministère de Jésus. Celui-ci, de son côté, considère comme une partie essentielle de son œuvre de chassser les démons, qui savent fort bien qu'il vise à leur ruine et qui se récrient en face de son activité hostile[9]. Il se sent plus fort que Satan et capable de le vaincre[10], comme il le montre déjà lors de la tentation. Il enjoint également à ses disciples, comme une tâche au moins aussi importante que

1) *Luc*, XXII, 53.
2) *Matth.*, IV, 8 s.; XII, 25 s. et paral., 43-45; *Luc*, IV, 5-7; XI, 24-26. Comp. *Matth.*, XXV, 41; II *Cor.*, IV, 4; *Jean*, XII, 31; XIV, 30; XVI, 11.
3) *Matth.*, IV, 1-11; *Marc*, I, 13; *Luc*, IV, 1-13.
4) *Marc*, IV, 15 et paral.
5) *Matth.*, XIII, 25, 38 s.
6) *Matth.*, XIII, 25; *Luc*, X, 19.
7) *Luc*, XXII, 31.
8) V. 3. Comp. I *Cor.*, II, 8; *Jean*, XIII, 27.
9) *Marc*, I, 23-27, 32 et parall., 34 et parall., 39; III, 11 s.; 22-25 et parall.; V, 1-13 et parall.; *Luc*, IV, 30-35; XIII, 11-16, 32.
10) *Marc*, III, 27 et paral.; *Luc*, X, 18 s.

la prédication de l'évangile, de chasser les démons[1]. Jésus partageait donc à cet égard les vues de ses contemporains juifs, comme il partageait leurs conceptions du monde extérieur[2]. Et voilà pourquoi, si quelques-uns des traits que nous venons de mentionner sont le fait des évangélistes et non de Jésus, nous ne croyons nullement qu'ils aient ainsi faussé sa pensée.

Ce qui vient d'être dit nous permet, plus que toute autre chose, de nous rendre compte du peu de valeur historique de l'opinion d'après laquelle Jésus annonçait un royaume de Dieu purement religieux et moral, à propager par la seule prédication de l'évangile. En réalité, Jésus n'oppose pas avant tout le royaume à l'erreur et au péché, comme nous avons l'habitude de le faire, mais au pouvoir et au royaume de Satan. Il était en outre persuadé que le royaume serait établi rapiment et par des moyens extraordinaires, à tel point que les disciples devaient avoir auparavant à peine le temps de *parcourir* les villes d'Israël, pour y annoncer l'évangile[3]. Il n'avait pas l'idée d'une lente propagation de l'évangile et d'une cure d'âmes prolongée. Il s'agissait uniquement d'avertir en toute hâte les villes juives de la grande catastrophe du monde qui était imminente[4], afin que ceux qui n'y seraient pas préparés fussent inexcusables. Une fois cette tâche hâtive accomplie, le royaume devait venir par la seule puissance de Dieu, pour briser définitivement le pouvoir du Diable et débarrasser la terre des méchants[5]. C'est ainsi que le règne de Dieu devait s'établir sur la terre, afin que la volonté divine pût s'y faire comme au ciel.

Un autre trait caractéristique prouve que Jésus, en fils

1) *Marc*, III, 14 s.; VI, 7, 13; IX, 17-29 et parall; *Matth.*, X, 1, 8; *Luc*, IX, 1; X, 17.

2) Schwartzkopff, *Zeitschrift für Theologie u. Kirche*, VII, p. 289-330; J. Weiss, *ouv. cité*, p. 88 ss., 96 ss.

3) *Matth.*, X, 23.

4) *Matth.*, X, 9 s.; *Marc*, VI, 8 s.; *Luc*, IX, 3; X, 4.

5) Ce dernier point sera mis en lumière dans la suite.

docile de son peuple, partageait en somme les conceptions messianiques et autres de celui-ci et ne s'en dégageait que poussé par les circonstances ou par une impulsion intérieure, dans lesquelles il voyait autant de directions divines : il était d'abord dominé par les vues particularistes du judaïsme et ne s'éleva que plus tard à l'universalisme. Il choisit douze disciples, pour le seconder dans son ministère[1]. Ce chiffre, correspondant aux douze tribus d'Israël, montre que son peuple est le principal objet de son ministère et qu'il se préoccupe de son relèvement national. Nous savons en outre qu'il n'a jamais prêché l'évangile en pays païen, et qu'il n'a pas non plus engagé ses disciples à le faire. Par contre, en chargeant ceux-ci pour la première fois de leur œuvre missionnaire, il leur enjoint formellement de ne point aller vers les Gentils ni dans aucune ville samaritaine[2]. Les Juifs sont pour lui les enfants du royaume, en opposition aux païens, considérés comme des chiens[3]. Il accepte le titre de Messie, qui désigne le futur roi des Juifs, et il fait en cette qualité son entrée triomphale à Jérusalem[4]. Il promet à ses disciples que, lorsqu'il occupera un jour le trône de sa gloire, ils seront établis juges et gouverneurs des douze tribus d'Israël[5]. Il est donc naturel qu'on lui ait donné le titre de roi des Juifs[6], et que ses disciples se soient attendus à ce qu'il restaurât le royaume d'Israël[7]. D'après tout cela, on est autorisé à penser qu'il a toujours conçu le royaume de Dieu sous la forme de la théocratie juive, comme tous les prophètes, même universalistes. Cela jette un nouveau jour sur l'émotion que lui causa l'endurcissement de Jérusalem, qui l'empêcha d'en rassembler les enfants, comme une poule

1) *Matth.*, x, 1-4; *Marc*, III, 14-19; VI, 7; *Luc*, VI, 13-16.
2) *Matth.*, x, 5, 23.
3) *Matth.*, VIII, 12; XV, 26 s.; *Marc*, VII, 27 s. Comp. *Matth.*, VII, 6.
4) *Matth.*, XXI, 1-9 et paral.
5) *Math.*, XIX, 28; *Luc*, XXII, 30. Comp. *Matth.*, XX, 20-23; *Marc*, X, 35-40.
6) *Matth.*, XXVII, 29 et parall., 37 et parall.
7) *Matth.*, XX, 20 ss.; *Marc*, X, 35 ss; XI, 10 et parall.; *Luc*, XIX, 11; XXIV, 21; *Act.*, I, 6.

rassemble ses poussins sous ses ailes [1], évidemment pour en faire le centre de la nouvelle théocratie.

Mais une double expérience opposée porte Jésus à rompre avec son particularisme primitif. La première partie de son ministère aboutit à la triste constatation qu'il n'a pas produit de sérieux résultats, et l'amène à prononcer des paroles sévères contre les villes qui ont été le plus évangélisées [2]. D'un autre côté, quand, découragé par cette triste expérience, il se réfugie sur les frontières de la Phénicie, pour y trouver momentanément le calme et le recueillement, une femme syro-phénicienne lui demande avec tant de tact et de persévérance la guérison de sa fille, qu'elle lui arrache un cri d'admiration, ainsi que le secours désiré, qui a d'abord été refusé [3]. Il fait une expérience tout aussi encourageante avec un centenier païen, qui vient le prier de guérir son domestique [4], et avec un Samaritain, guéri de la lèpre avec neuf Juifs et qui seul se montre reconnaissant du bienfait obtenu [5]. Voilà comment naît en lui la conviction que l'évangile doit également être prêché aux païens [6], même la conviction que ces derniers devanceront les premiers dans le royaume de Dieu [7]. Mais il conserve en même temps l'espoir du salut final de son peuple [8]. Il faut donc concilier son universalisme avec les espérances théocratiques et particularistes, qu'il paraît avoir maintenues, en quelque mesure, jusqu'à la fin, comme l'universalisme des prophètes et leurs menaces contre Israël peuvent et doivent être conciliés avec leur particularisme, qu'ils n'ont jamais entièrement rejeté [9]. S'il avait

1) *Matth.*, xxiii, 37; *Luc*, xiii, 34.
2) *Matth.*, xi, 20-24; xii, 41 s.; xxiii, 34-38; *Luc*, x, 13-15. Comp. iv, 24 ss.
3) *Matth.*, xv, 21-28; *Marc*, vii, 24-30.
4) *Matth.*, viii, 5-10; *Luc*, vii, 2-9.
5) *Luc*, xvii, 11-19. Comp. x, 30-37.
6) *Marc*, xii, 11-12 et parall.; xiii, 10; xiv, 9; *Matth.*, v, 13-16; xiii, 38; xxiv, 14; xxv, 32; xxvi, 13.
7) *Matth.*, viii, 11 s.; xix, 30; xx, 16; xxi, 43; xxii, 1-14; *Marc*, x, 31; *Luc*, xiii, 28-30; xiv, 16-24. Comp. *Matth.*, xxviii, 19; *Luc*, xxiv, 47.
8) *Matth.*, xxiii, 39; *Luc*, xxiii, 34; *Act.* i, 6 s.
9) Voy. notre *Théologie de l'Ancien Testament*, p. 189-194.

confessé l'universalisme sans aucune restriction, on s'expliquerait difficilement que les douze apôtres n'aient aucunement eu l'idée d'évangéliser les païens, comme l'histoire apostolique le prouve. Malgré cela, Jésus a brisé le principe du particularisme juif et fondé l'universalisme, en ne faisant dépendre l'entrée du royaume de Dieu d'aucune condition nationale ou rituelle, mais uniquement de conditions religieuses et morales.

Touchant les espérances messianiques et l'établissement du royaume de Dieu, Jésus s'est intentionnellement séparé, sur un point, du courant dominant de son peuple : il a répudié l'emploi de toute action politique ou révolutionnaire, pour hâter la fondation du royaume, et accentué principalement le côté spirituel de celui-ci [1]. C'est pour cela qu'il promet le royaume avant tout aux esprits doux et pacifiques, aux petits et aux pauvres, aux cœurs purs, etc. [2]. L'oraison dominicale, ce résumé admirable de tout l'évangile, montre clairement dans quelles dispositions l'homme doit attendre la venue du royaume. Nous avons déjà vu que les conditions à remplir pour y entrer sont purement religieuses et morales. Et c'est pour y disposer son peuple qu'à l'instar de Jean-Baptiste, qu'il a d'abord écouté et suivi, il entreprend son ministère, qui n'est évidemment à ses yeux qu'une œuvre préparatoire, comme celle du Baptiste. Il pense que, si les tribus d'Israël vont profiter de sa prédication et de celle de ses disciples, pour s'engager dans la voie indiquée, Dieu ne tardera point à établir son règne au milieu d'elles. A cet égard, la grande différence entre ses vues et le judaïsme vulgaire, c'est qu'il relève le plus les biens spirituels du royaume et en abandonne complètement la restauration matérielle à Dieu. Cette manière de voir et de procéder trouvait un point d'appui sérieux chez les anciens prophètes, qui avaient généralement annoncé que Dieu établirait son règne

1) *Matth.*, IV, 1-11 ; XX, 25-28 ; XXVI, 52 ; *Marc*, X, 42-45 ; *Luc*, IV, 1-12 ; XXII, 25-27, 50 s. ; *Jean*, XVIII, 11.

2) *Matth.*, V, 3 ss.

sur la terre par sa grande puissance, que lui-même anéantirait, par le souffle de sa bouche, les royaumes de ce monde, le seul obstacle extérieur qui s'y apposât. Ils combattaient énergiquement les moyens politiques dont certains rois voulaient user pour atteindre le but. Le prophète Esaïe en particulier, dont Jésus s'est le plus nourri, est vraiment classique sous ce rapport[1]. Voilà pourquoi les prophètes jouaient le rôle de simples précurseurs, qui préparaient les cœurs, de manière que Dieu pût intervenir et fonder son royaume dans le monde. Jésus ne fit que marcher fidèlement sur leurs traces, comme Jean-Baptiste l'avait fait.

A l'exemple de celui-ci et des anciens prophètes, Jésus pensait que l'avènement du royaume de Dieu serait précédé du jugement. D'après une série de textes, c'est Dieu lui-même qui exercera celui-ci[2] ; d'après d'autres, ce sera Christ[3]. Ceci a d'autant moins lieu de nous étonner que, suivant une parole de Jésus, les douze apôtres jugeront Israël[4], et que, selon l'apôtre Paul, les chrétiens en général jugeront le monde[5]. D'un autre côté, il ne faut pas perdre de vue que les prophètes ont toujours pensé que le Messie serait le roi de son peuple et qu'il exercerait, en cette qualité, le jugement, comme tous les anciens rois[6]. La prétention de Jésus de présider au jugement, n'a donc rien d'exorbitant : il a simplement cru, avec les prophètes, que les fonctions de juge étaient inséparables de celles du Messie.

Le jugement aura pour conséquence la séparation des bons et des méchants, des fidèles et des infidèles, les premiers seuls étant admis au royaume de Dieu, à la vie et au salut

1) *Es.*, xxx, 15-17, 30-33; xxxi, 1 ss., 8 s.
2) *Matth.*, vi, 4, 6, 18; x, 28; xviii, 23-35; xx, 1-16; xxii, 1-14; *Marc*, xii, 1-9 et parall.; *Luc*, xii, 5; xiv, 16-24.
3) *Matth.*, vii, 21-23; xiii, 40-43; xvi, 27 et parall.; xxiv, 37-41, 45-51 ; xxv; *Luc*, xii, 35-48; xiii, 25-28; xvii, 23-30, 34-36; xix, 12-27.
4) *Matth.*, xix, 28; *Luc*, xxii, 30.
5) 1 *Cor.*, vi, 2 s. Comp. *Apoc.*, xx, 4.
6) *Es.*, ix, 5; xi, 3 s.; *Jér.*, xxiii, 5; xxxiii, 15; *Ez.*, xxi, 32; *Mich.*, v, 1-3.

éternels, dont les seconds seront exclus[1]. Ces derniers seront jetés dans le géhenne, qu'on se représentait comme un vaste brasier au sein de la terre[2]. Jésus n'a pas eu l'idée du salut universel, tant prôné de nos jours. D'après lui, le nombre des élus sera petit[3] : la plupart des hommes suivront la voie large qui mène à la perdition[4] ; ils prendront une attitude hostile envers l'évangile[5]; ils vivront, jusqu'à la fin, dans la plus complète mondanité[6]. La prédication de l'évangile est un dernier avertissement qui leur est adressé, un dernier moyen de salut qui leur est offert. Dans la parabole du figuier stérile, le vigneron dit au maître de laisser l'arbre encore une année, pour qu'on puisse lui prodiguer tous les soins nécessaires, et de le couper après cela, s'il reste stérile[7].

III

Le Messie.

Il appert déjà de ce qui précède que Jésus s'est cru le Messie. Son ministère en général et sa conviction de l'avènement tout proche du royaume de Dieu, ne peuvent se comprendre qu'en admettant qu'il eut conscience de sa messianité dès le début de son ministère. Rien de plus erroné que l'opinion émise de nos jours, que c'est malgré lui et par pure accommodation aux espérances du peuple et de ses dis-

1) *Matth.*, v, 20; vii, 13 s., 21-27 ; xiii, 30, 41-43, 47-50; xviii, 8 s. et parall.; xxii, 11-13 ; xxv ; *Marc*, x, 15 et parall., 17 ss. et parall ; *Luc*, x, 25 ss ; xiii, 3, 5, 25-27 ; xix, 12-25.

2) *Matth.*, v, 22, 29 s. ; x, 28; xiii, 42, 50 : xviii, 8 s. ; xxv, 41 ; *Marc*, ix, 43-48; *Luc*, xii, 5 ; xvi, 24. Comp. Meyer et Bleek, à *Matth.*, v, 22 ; Wittichen, *Leben Jesu*, p. 427 s.

3) *Matth.*, vii, 14 ; xxii, 14; *Luc*, xii, 32.

4) *Matth*, vii, 13 ; xiii, 24.

5) *Matth.*, v, 10-12., x, 17 ss. ; *Marc*, vi, 11 et paral. ; xiii, 9 et paral. ; *Luc*, vi, 22, 26 ; x, 3, 10 s. ; xii, 4, 11, 51-53 ; xiv, 26.

6) *Matth.*, xxiv, 37-39 ; *Luc*, xvii, 26-40.

7) *Luc*, xiii, 6-9.

ciples qu'il s'est posé en Messie, ou que l'enivrement du succès et l'exaltation lui ont fait croire qu'il avait cette qualité [1]. L'un des faits les plus incontestables de l'histoire évangélique, est au contraire que Jésus n'avoua sa messianité qu'au moment où l'insuccès de son œuvre préparatoire était devenu patent et où il aurait nécessairement dû renoncer à sa foi messianique, si elle lui était venue du dehors. Il a en réalité maintenu celle-ci envers et contre tous, même quand elle semblait devoir sombrer dans la catastrophe de sa mort, à laquelle il ne s'était d'abord nullement attendu. Cette foi inébranlable était donc le fruit d'une persuasion intime, longuement mûrie, indépendante des circonstances extérieures, imposée à son âme comme une révélation d'en haut, comme l'expression de la volonté de Dieu.

Cette conviction invincible, remontant jusqu'à l'origine du ministère de Jésus, peut seule nous expliquer le ton d'autorité qu'il prend dès lors. Il s'attribue le pouvoir de pardonner les péchés, et cela de manière à provoquer, de la part des pharisiens, cette objection : « Pourquoi cet homme profère-t-il ainsi des blasphèmes? qui peut pardonner les péchés que Dieu seul [2]? » Il se considère comme le médecin des âmes [3]. Il ne jeûne pas ni ses disciples, se plaçant au-dessus d'un usage vénéré des Juifs, observé même par Jean-Baptiste, et il justifie sa conduite en déclarant qu'on ne coud pas une pièce neuve à un vieil habit [4]. A la même occasion, il se donne le titre d'époux, ce qui semble faire allusion à sa messianité [5]. A Jean, lui faisant demander s'il est celui qui doit venir, il répond affirmativement, bien qu'à mots couverts [6]. Il le considère comme l'envoyé de Dieu, l'Elie prédit par Ma-

1) Colani, *Jésus et les croyances messianiques*, 2e éd., p. 123 ss., 169 ss.; Schenkel, *Das Charakterbild Jesu*, 2e éd., p. 136 ss.; Renan, *Vie de Jésus*, chap. xv s., xix.

2) *Marc*, ii, 3-11 et parall.

3) *Marc*, ii, 17 et parall.

4) *Marc*, ii, 18-22 et parall.

5) *Marc*, ii, 19 s. et parall.

6) *Matth.*, xi, 3-6; *Luc*, vii, 19-23.

lachie[1], qui devait préparer l'inauguration du royaume messianique[2]. Avec lui, dit-il, l'ancienne alliance a pris fin[3]. Il s'élève au-dessus des plus grands hommes de son peuple[4]. Il affirme que le recevoir ou le rejeter, c'est recevoir ou rejeter Dieu qui l'a envoyé[5]; que bienheureux sont ceux qui endurent la persécution ou qui perdent la vie à cause de lui[6], et ceux qui ne se scandalisent pas de lui[7]; que celui qui le confesse ou le renie, sera confessé ou renié au jour du jugement[8]; qu'il faut subordonner à l'amour pour lui l'amour des plus proches parents[9]. Il invite à venir à lui tous ceux qui sont travaillés et chargés, pour trouver le repos du cœur[10]. Ce qui montre surtout la grande autorité qu'il revendique, c'est l'attitude libre qu'il ne prend pas seulement à l'égard de la tradition, mais même à l'égard de l'Ancien Testament, en disant qu'il est venu pour accomplir la Loi et les Prophètes[11], et que lui seul connaît le Père céleste[12]. La plupart de ces déclarations appartiennent à la première période du ministère de Jésus, ce qui prouve qu'alors déjà il avait conscience de sa messianité.

D'un autre côté, il est certain qu'il n'affichait nullement celle-ci. Il s'opposait même à ce qu'elle fût connue et divulguée[13]. Il se leva d'abord comme un simple prophète[14]. Ce

1) *Mal.*, III, 1, 23.
2) *Matth.*, XI, 10, 14; *Luc*, VII, 27. Comp. *Matth.*, XVII, 11-13; *Marc*, IX, 12 s.
3) *Matth.*, XI, 12 s.; *Luc*, XVI, 16.
4) *Matth.*, XII, 41 s.; *Luc*, XI, 31 s.; *Marc*, XII, 35-37 et parall. Comp. *Matth.* XI, 11; *Luc*, VII, 28.
5) *Matth.*, X, 40; *Marc*, IX, 37 et paral.; *Luc*, X, 16.
6) *Matth.*, V, 11; X, 39; *Luc*, VI, 22.
7) *Matth.*, XI, 6; *Luc*, VII, 23.
8) *Matth.*, X, 32 s.; *Marc*, VIII, 38; *Luc*, IX, 26; XII, 8 s.
9) *Matth.*, X, 37; *Luc*, XIV, 26.
10) *Matth.*, XI, 28-30.
11) *Matth.*, V, 17, 20-48.
12) *Matth.*, XI, 27; *Luc*, X, 22.
13) *Matth.*, XII, 16; XVII, 9; *Marc*, I, 24 s., 34, 43 s. et parall.; III, 12; V, 43; VII, 36; VIII, 26; IX, 9; *Luc*, IV, 34, 41; VIII, 56.
14) *Marc*, XIII, 57; *Marc*, VI, 4; *Luc*, IV, 24; XIII, 33 s.; *Jean*, IV, 44. Comp. *Marc*, VI, 14 s. et parall.; VIII, 28 et parall.

n'est qu'à ses disciples intimes qu'il avoua, pour la première fois, sa messianité, il ne le fit que vers la fin de son ministère et il leur défendit sévèrement d'en rien dire à personne[1]. Lors de son entrée triomphale à Jérusalem, par contre, il manifesta sa messianité devant tout le monde[2]. En face de ses adversaires, il affirma qu'il était la pierre angulaire de l'édifice du royaume de Dieu[3]. Et devant ses juges, il proclama hautement qu'il était bien le Messie[4].

Pourquoi Jésus a-t-il si longtemps tenu secrète sa messianité? C'est, dit-on généralement, qu'il concevait celle-ci autrement que le vulgaire et qu'il voulait d'abord en inculquer aux esprits une notion supérieure. C'est pour cela aussi qu'il ne voulait pas être le Fils de David dans le sens judaïque[5]. On ajoute qu'avouer sa messianité, dès le début de son ministère, c'était risquer de provoquer une révolution politique, compromettante pour lui et pour son œuvre. S'il a recommandé à ses disciples d'être prudents comme le serpent, il a lui-même suivi cette règle de conduite, dans l'intérêt de sa mission. Tout cela renferme une part de vérité, mais ne touche pas le point cardinal. En réalité, Jésus ne pouvait pas, dans les conditions humbles où il vivait pendant son ministère, se considérer déjà comme le Messie effectif. Si le Messie avait pu être un simple prédicateur, comme le pensent les théologiens modernes, il n'y aurait sans doute pas eu là d'incompatibilité. Mais cette opinion n'était pas celle de Jésus. A ses yeux, le Messie était un personnage vraiment glorieux, revêtu d'une gloire céleste. Pendant son ministère, il

1) *Marc*, VIII, 29 s. et parall. Si dans le premier et le quatrième évangiles, on attribue à Jésus, dès le début de son ministère, des déclarations explicites sur sa messianité, ce sont des anachronismes ou des anticipations : Weizsäcker, *ouv. cité*, p. 417, 470 s.

2) *Marc*, XI, 8-10 et parall.

3) *Marc*, XII, 10 s. et parall.

4) *Marc*, XIV, 61 s. et parall.; XV, 2 et parall.

5) *Marc*, XII, 35-37 et parall. Comp. Issel, *ouv. cité*, p. 103-105; Baldensperger, *Das Selbstbewusstsein Jesu*, 2e éd., p. 169 s.; Klöpper, *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1896, p. 504 ss.

pouvait donc tout au plus se croire le Messie virtuel, non le Messie réel. Il n'attendait la manifestation pleine et entière du Messie, comme du royaume de Dieu, que de l'avenir[1]. Et dans l'Église primitive, on se plaça d'abord à ce point de vue, on pensa que Jésus n'était devenu le Christ ou le Messie que par sa résurrection et sa glorification[2].

Pour élucider la question de la messianité de Jésus, on part généralement des titres qu'il s'est donnés ou qu'on lui a appliqués. Mais lui-même s'est contenté de s'appeler le Fils de l'homme, et il est extrêmement difficile de saisir la véritable signification de cette expresion. Sur ce point, les discussions sont plus vives que jamais, sans qu'on soit déjà arrivé à un résultat parfaitement satisfaisant. Plusieurs points de vue restent en présence : les uns veulent uniquement trouver dans ce titre l'affirmation de la parfaite humanité de Jésus ou la désignation de l'homme idéal ; d'autres continuent à en soutenir le caractère essentiellement messianique, mais dans des sens fort divers ; d'autres encore tendent à éliminer des évangiles et ce titre et tout le messianisme ; d'autres enfin émettent des opinions intermédiaires de différentes nuances[3]. De cette grande divergence d'opinion, on pourrait être porté à conclure que le titre en question présente un problème insoluble. Il est cependant possible de fixer quelques points de repère à ce sujet, en attendant de nouvelles lumières.

Il est d'abord certain que ce titre figure dans un grand nombre de textes des plus authentiques de nos évangiles synoptiques, textes empruntés aux sources mêmes de ces évangiles. L'éliminer, c'est donc un procédé radical fort peu historique. Il faut noter en outre qu'une série de passages où il figure, ont un caractère eschatologique prononcé[4]. On y voit

1) J. Weiss, *ouv. cité*, p. 153 s., 165-176.

2) *Act.* II, 36 ; V, 31 ; *Rom.* I, 4.

3) Krop, *ouv. cité*, p. 118-132 ; Holtzmann, *Theologie*, I, p. 246-264 ; Gunkel, *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1899, p. 582-590 ; J. Weiss, *ouv. cité*, p. 159-175, 201-210.

4) *Marc*, VIII, 38 et parall. ; XIII, 26 et parall. ; XIV, 62 et parall. ; *Matth.*, X,

clairement qu'il a été emprunté au livre de Daniel. Celui-ci parle de quelqu'un de semblable à un fils de l'homme, qui s'approche du trône de Dieu et obtient la domination, la gloire et le règne éternels sur tous les peuples et tous les hommes[1]. Il est évident que Jésus s'est appliqué ce texte, comme le reconnaissent aujourd'hui la plupart des savants. C'est là et dans le livre de Daniel en général, qu'il a puisé sa pensée cardinale, que le royaume de Dieu ne devait pas être fondé par des moyens politiques, mais venir merveilleusement du ciel sur la terre[2]. Le titre de Fils de l'homme avait donc sûrement pour lui un caractère eschatologique, comme sa notion du royaume de Dieu. Et ceci nous explique le mieux l'emploi original qu'il en fait le plus souvent. Il parle en effet bien des fois du Fils de l'homme comme d'un personnage qui est à la fois lui-même et qu'il faut pourtant distinguer de lui. Pour expliquer ce trait singulier, il faut nous rappeler que le Messie ou le Fils de l'homme était pour Jésus, comme dans le texte classique du livre de Daniel, un être glorieux, venant sur les nuées du ciel. Pendant son ministère, il n'était donc le Fils de l'homme que dans un sens fort imparfait ou incomplet et il en parlait, non seulement comme d'un autre que lui-même, mais même avec réserve, ce qui rend si difficile de saisir sa vraie pensée à ce sujet. Le fait le plus certain est que Jésus, en s'appelant le Fils de l'homme, a voulu affirmer sa mission et sa dignité messianiques, bien que d'une manière voilée[3].

23 : XIII, 41 ; XVI, 28 ; XIX, 28 ; XXIV, 27, 30, 37, 39, 44 ; XXV, 31 ; *Luc*, XII, 40 ; XVII, 22, 24, 26, 30 ; XVIII, 8 ; XXI, 36 ; XXII, 69.

1) *Dan.* VII, 13 s.

2) *Dan.*, II, 34 s., 44 s. ; VII, 27.

3) Issel, *ouv. cité*, p. 92-97 ; Baldensperger, *ouv. cite*, p. 171-191 ; Holtzmann, *Theologie*, I, p. 246 ss. ; Krop, *ouv. cité*, p. 92-100 ; Klöpper, *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1899, p. 161-186 ; J. Weiss, *ouv. cité*, p. 159 ss. L'article de Klöpper a le mérite de montrer que, même dans les textes où il pourrait sembler que le titre de Fils de l'homme n'est pas à prendre dans le sens messianique, ce sens y est en réalité. Mais, égaré par sa fausse conception du royaume de Dieu, il attribue à Jésus une spiritualisation de *Dan.*, VII, 13 s. qui est complètement tirée de l'air.

S'il en parlait ainsi pour les raisons indiquées, il le faisait sans doute aussi, parce que sa messianité était pour lui une conviction tout intime, reposant sur la communion avec son Père céleste. Or une âme aussi religieuse que Jésus ne pouvait pas être portée à divulguer sans nécessité ce qui se passait dans le fond le plus secret de son cœur. Et puis, en vertu de sa soumission parfaite envers Dieu, il attendait docilement de l'action divine la pleine manifestation de sa messianité. C'était pour lui une raison de plus de parler de celle-ci avec réserve[1].

A partir du moment où Jésus s'était déclaré le Messie, il accepta également le titre de Fils de Dieu, qui était un synonyme de Messie[2]. On sait, et nous verrons encore spécialement, que d'ordinaire Jésus appelait Dieu son Père et se considérait comme son fils. S'il donnait aussi à ses disciples le titre de fils ou d'enfants de Dieu[3], on peut cependant se convaincre sans peine qu'il ne croyait pas seulement être un fils de Dieu comme les autres hommes, mais le Fils de Dieu par excellence. Il était intimement persuadé qu'un rapport tout particulier existait entre lui et Dieu. C'est ce qu'il exprime surtout dans la parole remarquable déjà citée, où il dit que toutes choses lui ont été confiées par son Père et que personne ne connaît le Fils, sinon le Père[4]. Jésus a probablement voulu dire que Dieu lui a confié tout ce qui concerne la fondation du royaume de Dieu[5]. On a dit avec raison que, dans ce texte unique des Synoptiques où Jésus fait une réflexion sur son rapport avec Dieu, la conscience de sa filialité se confond avec sa conscience messianique[6]. Il est certain qu'au moment où il venait de rendre grâces à

1) J. Weiss, *ouv. cité*, p. 155 s., 166 ss.

2) *Matth.*, xvi, 16 et parall. ; xxvi, 63 s. et parall. ; xxvii, 40, 43 ; *Luc*, xxii, 69 s. Comp. *Matth.*, iv, 3, 6 ; *Marc*, iii, 11 ; v, 7 et parall., *Luc*, iv, 3, 9, 41.

3) Voy. le chapitre suivant.

4) *Matth.*, xi, 27 ; *Luc*, x, 22.

5) Holtzmann, *Theologie*, i, p. 272 ss. Comp., sur tout le passage *Matth.*, xi, 25-30, *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1896, p. 482-504.

6) Titius, *Jesu Lehre vom Reiche Gottes*, p. 116 s.

Dieu de ce que les petits comprenaient son évangile, et non les hommes d'école, il n'a pas voulu établir une théorie métaphysique sur sa personne, suivant l'interprétation traditionnelle, mais simplement affirmer sa prérogative et sa mission messianiques. Dans l'enseignement synoptique, Jésus n'accentue jamais d'autre rapport entre lui et Dieu qu'un rapport purement religieux et moral. Il y déclare que les hommes deviennent des fils de Dieu, en aimant comme Dieu et en devenant moralement parfaits comme lui[1], et qu'il existe une parenté spirituelle entre lui et tous ceux qui font la volonté de Dieu[2]. D'un autre côté, il avoue que son savoir et ses attributions sont limités[3]; et c'est uniquement appuyé sur l'assistance de Dieu qu'il cherche à opérer ses miracles[4]. Il priait souvent[5], et il considérait Dieu seul comme absolument bon[6]. Autant Jésus était convaincu de sa messianité, dès le début de son ministère, et autant il l'affirme dans la suite, aussi peu il paraît donc y avoir rattaché des considérations spéculatives ou métaphysiques.

Si Jésus a commencé son ministère avec l'espoir qu'il serait couronné de succès[7], que bientôt le royaume de Dieu serait fondé sur la terre, l'opposition inattendue qu'il rencontra parmi son peuple, le convainquit ensuite que le but ne serait atteint qu'à travers une crise douloureuse. Le royaume ne pouvait en effet pas être fondé, tant que les chefs de la nation juive étaient opposés au Messie, chargé de cette mission; et leur hostilité était si grande qu'il était impossible de la vaincre par la seule persuasion, par le simple ministère de la parole. C'est ce que Jésus comprit

1) *Matth.* v, 9, 44-48; *Luc*, vi, 35 s.
2) *Marc*, iii, 35 et paral.
3) *Marc*, xiii, 32 et parall.; x, 40; *Matth.*, xx, 23.
4) *Marc*, v, 19 et parall.; vi, 41 et parall.; vii, 34; *Matth.*, xii, 28 et parall.; *Luc*, xvii, 18.
5) *Marc*, i, 35; vi, 46; *Matth.*, xiv, 23; *Luc*, iii, 21; v, 16; vi, 12; ix, 18, 28 s.; xi, 1.
6) *Marc*, x, 17 s. et paral.
7) *Matth.*, xxiii, 37; *Luc*, xiii, 34.

fort bien, à partir d'un certain moment. Le sort subi par tant de prophètes et récemment encore par Jean-Baptiste, lui fit prévoir ce qui l'attendait lui-même à Jérusalem[1], où il crut devoir se rendre pour proclamer hautement sa messianité, afin de s'acquitter fidèlement de sa tâche jusqu'au bout. Y aller, c'était exposer sa vie et la sacrifier, mais la sacrifier à la cause de Dieu et au bénéfice de cette cause.

On reconnaît assez généralement de nos jours qu'il est erroné de croire, suivant l'opinion traditionnelle, qu'aux yeux de Jésus sa mission principale fût de mourir pour le salut du monde et que tout son ministère convergeât vers ce but. Dans l'Ancien Testament et dans la littérature antérieure à l'ère chrétienne, on ne trouve aucune trace d'un Messie souffrant et mourant[2]. Jésus, qui partageait en somme les espérances de son peuple, ne pouvait donc pas penser, au début de son ministère, que celui-ci aboutirait inévitablement au martyre. Les deux premiers évangiles disent d'ailleurs formellement que, vers la fin de sa carrière seulement, Jésus *commença* à apprendre à ses disciples qu'il fallait qu'il souffrît beaucoup, qu'il fût rejeté par les chefs du peuple et mis à mort[3]. Il résulte de là qu'il ne peut pas avoir parlé de sa mort violente avant cette époque, et que toutes les prédictions de ce genre que les évangiles mentionnent auparavant sont à considérer comme des anticipations[4]. La meilleure preuve qu'il en est ainsi, c'est la surprise que cette nouvelle causa aux disciples. Pierre crut devoir reprendre Jésus, pour le détourner, si possible, d'une telle pensée. Mais il fut réprimandé par cette parole sévère : « Arrière de moi, Satan ! tu m'es en scandale ; car tu ne conçois pas les choses de Dieu, mais seulement celles des hommes[5]. » On a conclu avec raison de cette scène que Jésus lui-même n'était

1) *Matth.*, XVII, 12 : XXI, 34-39 ; XXIII, 37 ; *Marc*, IX, 13 ; *Luc*, XIII, 33 s.
2) Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, II, p. 464 ss.
3) *Marc*, VIII, 31 et parall.
4) Weizsäcker, *ouv. cité*, p. 474 s.
5) *Marc*, VIII, 32 s. et parall.

arrivé que récemment à la conviction d'être obligé de sacrifier sa vie, et que la conduite de Pierre pouvait d'autant plus facilement devenir une tentation pour lui. Mais on y voit tout aussi clairement qu'à ses yeux ce sacrifice entrait dans le plan providentiel de Dieu et devait être profitable à son œuvre[1]. Lui qui assure ses disciples que tous les cheveux de leur tête sont comptés et que pas un passereau ne tombe à terre sans la volonté de Dieu[2], ne pouvait pas admettre qu'il y eût le moindre hasard dans sa propre vie. Il pensait que tout ce qui lui arrivait était arrêté dans le plan providentiel de Dieu[3], et qu'il devait aussi se soumettre à sa mort, parce que telle était la volonté de Dieu[4]. Il découvrit ensuite que sa mort était conforme à l'Écriture sainte, qui devait être accomplie à cet égard, comme à tous les autres[5]. Cette conformité ne lui apparut sans doute que lorsque les circonstances historiques lui eurent démontré que sa mort était inévitable. Aussi ne la justifie-t-il généralement par aucun texte précis. Il pensait d'ailleurs également qua le sort tragique de Jean-Baptiste était prédit par l'Écriture[6], bien qu'on ne puisse pas citer de texte à l'appui de cette opinion.

Si Jésus était convaincu que sa mort avait un but providentiel, comment a-t-il conçu ce but? Il a été bien sobre en explications sur ce sujet. N'est-ce pas une preuve de plus qu'il n'y avait pas songé précédemment? Dans les évangiles synoptiques, nous ne trouvons que deux courtes paroles explicatives de ce genre, et encore n'ont-elles été prononcée qu'en passant. Jésus n'a donc jamais fait de sa mort un objet spécial de son enseignement. Pour combattre l'ambition de ses disciples, aspirant à de hautes fonctions dans le royaume messianique, il leur fit entendre une fois que les

1) Comp. Weizsacker, *ouv. cité*, p. 475 ss.
2) *Matth.*, x, 29-31 ; *Luc*, xii, 6 s.
3) *Luc*, xxii, 22.
4) *Marc*, viii, 33 ; *Matth.*, xvi, 23. Comp. *Luc*, xvii, 25.
5) *Marc*, ix, 12 ; xiv, 21 et parall., 27, 49 ; *Matth.*, xxvi, 31, 54, 56 ; *Luc*, xviii, 31 ; xxii, 37 ; xxiv, 25-27, 44-46.
6) *Marc*, ix, 13.

choses ne s'y passeraient pas comme dans les royaumes de ce monde, mais que celui qui voudrait être grand parmi eux devrait se faire le serviteur des autres, comme lui-même est venu, non pour être servi, mais pour servir et donner sa vie comme rançon pour plusieurs[1]. En faisant passer la coupe, lors de l'institution de la Sainte Cène, il dit en outre : « Ceci est mon sang, le sang de l'alliance, lequel est répandu pour plusieurs[2]. »

Non seulement ces paroles sont très sobres, mais elles sont même fort peu explicites. Pour être plus au clair à ce sujet, nous devrions savoir dans quel sens la mort de Jésus est une rançon, à qui elle doit être offerte et qui devra en profiter. Pendant des siècles, l'opinion a prévalu dans l'Église que Jésus devait offrir une rançon à Satan, pour délivrer les hommes de sa puissance. Cette opinion ne nous paraît pas aussi étrangère à la pensée de Jésus qu'on l'a cru dans les temps modernes. Nous avons vu en effet que, selon lui, Satan était réellement le maître de ce monde et qu'il fallait anéantir ce pouvoir ténébreux, pour rendre possible l'établissement du règne de Dieu. Il a donc fort bien pu croire qu'il était le bon berger qui devait donner sa vie comme rançon au loup ravisseur, pour sauver les brebis[3]. Ce point de vue n'est-il pas plus vraisemblable que celui qui a prévalu plus tard et d'après lequel Jésus aurait dû payer une rançon à Dieu? Jamais, en effet, Jésus n'a représenté Dieu comme un créancier demandant qu'on le paye, mais toujours comme un Père qui pardonne à ses enfants sans rien exiger d'eux que la repentance et le pardon accordé aux autres. Il n'y a peut-être pas un seul point de l'enseignement de Jésus qu'il ait exposé plus fréquemment et plus clairement que celui-ci. Il n'est donc pas permis de tirer de l'expression obscure et isolée dont nous nous occupons une conclusion qui infirme-

1) *Marc*, x, 42-45 et parall.

2) *Marc*, xiv, 24 et paral. Comp. Lobstein, *La doctrine de la Sainte Cène*, p. 23-38; Holtzmann, *Theologie*, I, p. 393 ss.

3) *Jean*, x, 11 s. Comp. *Matth.*, ix, 36; *Marc*, vi, 34; *Luc.*, xv, 3 ss.

rait les déclarations si nombreuses et si nettes de Jésus sur la gratuité du pardon de Dieu.

Les paroles de l'institution de la Sainte Cène ajoutent quelques traits nouveaux à ce que nous venons de voir. En les prononçant, Jésus a sûrement voulu dire que son sang scellerait la nouvelle alliance prédite par le prophète Jérémie[1], comme du sang servit à sceller l'ancienne alliance et fut appelé le sang de l'alliance[2]. La nouvelle alliance devant être, suivant la parole de Jérémie et toute la prédication de Jésus, une alliance de grâce et de pardon, le sang de Jésus, versé pour la fonder, devait donc, comme tout son ministère, contribuer au salut des hommes. Cette mort avait nécessairement pour but de hâter la venue du royaume de Dieu, où l'on était assuré de trouver le pardon des péchés[3]. En être exclu impliquait la perdition. Comme Jésus, après avoir reconnu la nécessité de sa mort, la déclara conforme à l'Écriture, il en aura surtout trouvé l'explication scripturaire dans Ésaïe, LIII, où il est question du Serviteur de Jahvé, qui souffre innocemment, afin de procurer le salut à des coupables. Jésus a-t-il encore eu d'autres vues à ce sujet, et des vues plus précises ? Il ne l'a pas dit, et par conséquent nous risquons de fausser sa pensée, en voulant la compléter et la préciser davantage. En tout cas, la nécessité de sa mort ne semble lui être jamais apparue comme un dogme absolu, puisqu'en Gethsémané il avait encore quelque espoir que Dieu lui épargnerait ce douloureux sacrifice[4].

A partir du moment où Jésus, convaincu de la nécessité de sa mort, en parla à ses disciples, il affirma également qu'il ressusciterait, qu'il s'asseyerait à la droite de Dieu et qu'il en reviendrait bientôt, entouré de la gloire céleste, pour procéder au jugement et établir le royaume de Dieu sur la terre[5]. Nous pos-

1) *Jér.*, XXXI, 31-34.
2) *Ex.*, XXIV, 6-8. Comp. *Zach.*, IX, 11.
3) *Matth.*, XII, 32; *Marc*, III, 29.
4) *Marc*, XIV, 36 et parall.
5) *Marc*, VIII, 38-IX, 1 et parall.

sédons tout un long discours eschatologique sur ce sujet [1]. Jésus y prédit la ruine du temple de Jérusalem, des guerres, des tremblements de terre, des famines et d'autres fléaux, qui précéderont son retour et la fin du monde, en présentant ces événements comme devant arriver encore du vivant des apôtres et de la génération existante [2]. A l'occasion de l'institution de la Sainte Cène, il déclare qu'il ne boira plus du fruit de la vigne jusqu'au jour où il en boira de nouveau, avec ses disciples, dans le royaume de Dieu [3], et qu'ils seront alors assis sur douze trônes, pour juger les douze tribus d'Israël [4]. Persuadé qu'ils vivront encore, lors de son retour, il les exhorte fréquemment à se tenir toujours prêts, en vue de l'arrivée inattendue de leur Maître [5]. Il exprime même la conviction qu'il n'auront point parcouru toutes les villes d'Israël qu'il ne soit revenu [6]. Il dit que ses juges également le verront de leur vivant, assis à la droite de Dieu et venant sur les nuées du ciel [7], et qu'il en sera ainsi de tout Jérusalem [8]. La parousie et tous les événements qui coïncideront avec elle, arriveront d'une manière soudaine, à l'instar de l'éclair [9], du déluge [10], d'un filet [11], d'un larron qui vient dans la nuit [12], de la pluie de feu qui consuma Sodome et

1) *Matth.*, xxiv; *Marc*, xiii; *Luc*, xxi, et xvii, 22-37, correspondant à *Matth.*, xxiv, 26-28, 37-41.

2) *Marc*, xiii, 5, 7, 9, 11, 13 s., 21, 23, 28-30, 33, 35 s., et les textes parallèles.

3) *Matth.*, xxvi, 29 et paral.

4) *Matth.*, xix, 28; *Luc*, xxii, 30.

5) *Matth.*, xxiv, 43-51; *Marc*, xiii, 33-37; *Luc*, xii, 35-46; xxi, 34-36. Comp. *Matth.*, xxv, 1-30; *Luc*, xix, 11-27.

6) *Matth.*, x, 23. Ce verset et son contexte, v. 21 s., seraient mieux à leur place à l'endroit où se trouvent les textes parallèles : *Marc*, xiii, 12 s.; *Luc*, xxi, 16 s.

7) *Marc*, xiv, 62 et paral.

8) *Matth.*, xxiii, 37-39; *Luc*, xiii, 34 s.

9) *Matth.*, xxiv, 27; *Luc*, xvii, 24.

10) *Matth.*, xxiv, 37-39; *Luc*, xvii, 26 s.

11) *Luc*, xxi, 35.

12) *Matth.*, xxiv, 43 *Luc*, xii, 39.

Gomorrhe [1]. On en sera surpris au milieu des occupations du jour ou du sommeil de la nuit [2]. Si la comparaison de l'éclair, que nous venons de rencontrer, fait ressortir que la parousie aura lieu d'une manière soudaine, elle montre en outre, comme d'autres traits mentionnés, qu'elle sera visible pour tout le monde et qu'elle ne doit pas être conçue d'une manière purement spirituelle. D'après le texte en question, de même que l'éclair part de l'Orient et répand son éclat jusqu'en Occident, ainsi sera l'avènement du Fils de l'homme [3].

C'est à tort qu'on a souvent spiritualisé ou déclaré inauthentiques ces prédictions de la parousie et de la fin du monde. Dans le premier cas, on fait violence aux textes et, dans le second, on compromet entièrement le caractère historique de nos évangiles, on ne peut plus garantir l'authenticité d'aucune de leurs paroles, puisque celles dont il s'agit sont à la fois nombreuses et empruntées aux sources mêmes des évangiles. Nous en trouvons d'ailleurs une confirmation éclatante dans la foi de l'Église apostolique. Celle-ci tout entière attendait, d'une manière fiévreuse, le prochain retour du Christ et la fin du monde actuel. Si des divergences d'opinion ont éclaté dans son sein, sur bien des questions, là-dessus elle a toujours été parfaitement d'accord. Or si Jésus n'avait pas prédit son prochain retour, cette attente unanime des premiers chrétiens serait suspendue en l'air; car c'est là un trait dont on ne trouve aucune trace ni chez les anciens prophètes ni dans les apocalypses juives. Ceux qui ont contesté l'authenticité de ce côté de la prédication de Jésus, sont partis de l'idée qu'il ne cadrait pas avec la spiritualité du reste de l'évangile. Mais il ne faut pas perdre de vue que Jésus ne partageait pas nos conceptions modernes, avec leurs distinctions subtiles entre le domaine spirituel et le domaine matériel. Il se laissait guider par les prophéties d'autrefois, où le renouvellement spirituel d'Israël et du monde n'est

1) *Luc*, XVII, 28-30.
2) *Matth.*, XXIV, 40 s.; *Luc*, XVII, 34-36; *Marc*, XIII, 15 s. et parall.
3) *Matth.*, XXV, 27; *Luc*, XVII, 24.

jamais séparé des conditions temporelles d'existence. Celles-ci ne sont point négligées ou sacrifiées, même dans les prédictions messianiques les plus spiritualistes. Or sous ce rapport, comme sous tous les autres, Jésus a voulu accomplir les anciennes promesses, non les abolir ou les remplacer. Tous ses contemporains juifs ont également attendu un règne messiatique temporel, en même temps que spirituel. La conception d'un royaume purement spirituel était tout à fait en dehors de l'horizon du temps. Et quant à la parousie, en particulier, elle s'imposait à Jésus, du moment que sa mort était devenue inévitable à ses yeux et que, d'un autre côté, il restait intimement persuadé de sa messianité. Il devait dès lors croire à sa résurrection et à son retour glorieux. Enfin, s'il a décrit tout cela sous les couleurs locales et contemporaines, c'était humainement tout simple et naturel, psychologiquement inéluctable; cela prouve que Jésus opérait, comme tout le monde, avec les catégories de la pensée de son époque.

Beaucoup de critiques pensent que le discours eschatologique *Matthieu*, XXIV, correspondant à *Marc*, XIII et *Luc*, XXI, avec XVII, 22-37, est en grande partie inauthentique, qu'on y a ajouté aux paroles de Jésus des éléments empruntés aux apocalypses juives et judéo-chrétiennes. Selon nous, au contraire, de telles additions ne peuvent concerner qu'un certain nombre de textes secondaires, et toutes les parties de ce discours qui sont identiques dans les trois Synoptiques ou dans Matthieu et Luc, doivent être rangées parmi les paroles les plus authentiques de Jésus, comme étant empruntées aux sources de ces évangiles. Le contenu de ce discours est aussi en somme fort vraisemblable considéré en lui-même. A cet égard, comme à tant d'autres, Jésus s'est inspiré des anciens prophètes, qui anoncent, pour la fin du monde, des bouleversements politiques et cosmiques, ainsi que des guerres, des famines, la moralité et d'autres plaies de ce genre[1].

1) Voy. notre *Théologie de l'Ancien Testament*, § 21.

L'annonce de telles calamités se trouve aussi dans les apocalypses juives[1]. Même la prédiction de la ruine du temple, où l'on a voulu trouver une si grande difficulté, est on ne peut plus naturelle. Car Jésus ayant attendu, comme les anciens prophètes et les contemporains juifs, un bouleversement et un renouvellement complets du ciel et de la terre, la ruine de Jérusalem et du temple en était une simple conséquence. Cette prédiction trouve d'ailleurs une confirmation dans d'autres textes qui montrent que Jésus a parlé contre le temple[2], et qu'il a annoncé la ruine de Jérusalem[3]. En tout cas, le point le plus important, la fin prochaine du monde, coïncidant avec le retour glorieux du Christ, doit être considéré comme l'un des plus authentiques de notre discours et de l'enseigement de Jésus en général, puisqu'il est affirmé dans des textes nombreux de nos évangiles. Par suite, il n'y a pas non plus de raison pour mettre en doute, comme on l'a souvent fait, l'authenticité de la promesse qu'*aussitôt après* les calamités mentionnées le Fils de l'homme reviendra[4]. D'un autre côté, nous sommes persuadé que touchant l'eschatologie, comme touchant la démonologie et d'autres questions de ce genre, les vues de Jésus ne différaient pas essentiellement de celles de ses premiers disciples et qu'en lui attribuant même certaines paroles qui ne proviennent peut-être que des rédacteurs des sources de nos évangiles, on se s'écarte pas trop de sa propre pensée. Ce danger nous paraît beaucoup moins grand que celui qui consiste à se faire de Jésus et de son ministère une image fort différente de celle qui se présente dans ces sources et à éliminer comme inauthentique ce qui ne cadre pas avec la première. Ce procédé plus ou moins arbitraire a été poussé beaucoup trop loin de

1) Renan, *Vie de Jésus*, 13e éd., p. 284 ss. ; Stapfer, *Les idées religieuses en Palestine*, 2e éd., p. 119 s.

2) *Matth.*, xxvi, 61 ; xxvii, 40; *Marc*, xiv, 58 ; xv, 29 ; *Luc*, xii, 44; *Jean* ii, 19 ; Act, vi, 14.

3) *Matth.*, xxiii, 37 s.; *Luc*, xix, 41-44.

4) *Matth.*, xxiv, 29 ss.

nos jours. Et voilà pourquoi nous croyons devoir réagir contre lui, en admettant l'authenticité sommaire des sources en question et en reconstruisant d'après elles la vie et la prédication de Jésus.

Si la parousie doit avoir lieu prochainement, personne cependant n'en connaît le moment précis, suivant plusieurs paroles de Jésus[1]. On s'est bien des fois appuyé sur ces paroles pour contester l'authenticité de celles qui annoncent la parousie et la fin du monde pour un temps rapproché, parce qu'on a cru trouver une contradiction entre les unes et les autres. Mais la contradiction n'est qu'apparente. On peut très bien savoir qu'une chose arrivera bientôt, tout en ignorant le jour où cela se produira. Dans la parabole des dix vierges, celles-ci savent que l'époux viendra sûrement pendant le courant de la nuit, sans connaître l'heure exacte de cette venue.

On a également fait valoir contre l'authenticité des textes qui annoncent la parousie et la fin du monde comme proches, le passage qui parle de la nécessité d'évangéliser les païens[2], et ceux qui supposent un développement progressif du royaume de Dieu, comme la parabole du grain de sénevé et celle du levain. Mais le petit nombre de textes qui s'expriment dans ce sens, ne sauraient contrebalancer ceux autrement nombreux qui disent catégoriquement que la fin du monde est proche. Si Jésus a réellement ordonné l'évangélisation des païens et admis quelque développement du royaume de Dieu, ce qui est d'ailleurs fort contestable, il faut supposer que tout cela devait se faire rapidement. Encore sous ce rapport, il convient de se placer, non à notre point de vue moderne, mais à celui de l'antiquité, avec son horizon géographique borné. Dans ces temps, on s'imagina que l'évangile pourrait être prêché jusqu'au bout du monde, dans un petit nombre d'années. L'apôtre Paul, tout en pen-

1) *Matth.*, XXIV, 36, 43 s., 50; XXV, 13; *Marc*, XIII, 32, 35; *Luc*, XII, 38-40.
2) *Marc*, XIII, 10; *Matth.*, XXIV, 14.

sant que cette tâche devait être accomplie, n'en attendait pas moins la parousie et la fin du monde encore de son vivant. Et puis, songeons que l'ancienne prophétie partait toujours de l'idée que le royaume messianique était imminent, même quand elle faisait entendre que le monde païen y participerait.

Les vues messianiques de Jésus n'embarrassent pas seulement l'historien, mais aussi le psychologue. C'est parce qu'elles gênent certains penseurs, qu'on aurait voulu les faire disparaître de l'enseignement de Jésus ou qu'on a cherché à les expliquer soit comme une simple accommodation aux espérances de son entourage, soit comme le résultat d'une exaltation momentanée, soit autrement encore. C'est pour lever les nombreuses et graves difficultés que ces vues soulèvent, qu'on s'en est beaucoup occupé de nos jours[1]. Nous pensons que ces difficultés sont en partie insurmontables, faute de renseignements suffisants. Jésus nous apparaît en effet, tout à coup, avec le sentiment de sa messianité, sans que nous sachions aucunement par quelles phases sa vie intérieure a passé jusque-là. Voici pourtant quelques données qui peuvent servir d'orientation à ce sujet.

Les récits évangéliques qui rapportent le baptême et la tentation de Jésus, les premiers qui nous permettent de jeter un regard dans sa vie intime et d'observer sa conduite, nous le montrent fort humble et réservé. Il va à l'école de Jean, se soumet à son baptême et, lorsque l'idée messianique se présente à lui, avec les promesses de grandeur et de gloire humaines, il la repousse comme une tentation diabolique. Il ne s'est donc pas laissé entraîner au messianisme par des rêves de grandeur. Et plus tard, quand ses disciples, grisés par des rêves de ce genre, aspirent aux premières places dans le royaume de Dieu, il leur annonce la coupe amère et le baptême douloureux qui l'attendent lui-même : il déclare que leur seule ambition doit être de servir les autres, comme lui-même le

1) Voy., outre Holtzmann, l'ouvrage cité de Baldensperger, qui indique également la riche littérature se rapportant à ce sujet.

fait[1]. Toute sa vie prouve qu'il n'avait réellement qu'un désir, celui de servir Dieu et les frères : de contribuer à la gloire de Dieu, en travaillant à l'anéantissement du mal qui règne dans ce monde par la faute des hommes et de Satan, afin de hâter la venue du royaume de Dieu; de contribuer en même temps au salut des hommes, offert dans ce royaume. D'un autre côté, nous apprenons que Jésus, voyant la multitude de son peuple fut ému de compassion, parce qu'elle lui apparaissait comme un troupeau de brebis égarées sans berger, ce qui l'engagea à en devenir le bon berger[2]. La compassion pour tous ceux qui souffraient physiquement ou moralement, était positivement le trait distinctif de son caractère et le principal mobile de son ministère. Le récit du baptême et de la tentation de Jésus montrent enfin que sa messianité apparut à Jésus comme une révélation divine et qu'elle lui causa d'abord de grandes luttes intérieures[3]. Il ressort de tout cela que Jésus n'a pu accepter sa messianité que par devoir envers Dieu et envers les hommes. Ce résultat sera confirmé par le chapitre suivant, où nous verrons que le sentiment dominant de la vie de Jésus, qui l'a guidé dans toute sa conduite, fut l'amour parfait de Dieu et des hommes. Chercher ailleurs que là la source de sa messianité, c'est assurément s'engager dans une fausse voie.

1) *Matth.*, xx, 20-28 ; *Marc*, x, 35-45.
2) *Matth.*, ix, 36 ; *Marc*, vi, 34 ; *Luc*, xv, 3 ss. ; *Jean*, x, 11-16.
3) *Matth.*, iii, 13-iv, 11 ; *Marc*, i, 9-13 ; *Luc*, iii, 21 s. ; iv, 1-13.

(*A suivre.*) C. Piepenbring.

LES SACRIFICES D'ANIMAUX

DANS LES ANCIENNES ÉGLISES CHRÉTIENNES

Mémoire lu en séance de section au Congrès International d'Histoire des Religions, le 3 septembre 1900.

On a tort de penser que pour les premières générations chrétiennes, la nouvelle foi ait partout entraîné la suppression des sacrifices d'animaux. Rien de plus légitime qu'une telle idée, mais rien de plus opposé au lent procès d'évolution des croyances religieuses. Il est vrai que dans le sein même du judaïsme, et bien avant l'apparition de Jésus, il y a eu une critique, quelque peu sévère, des offrandes sanglantes ; Philon et Josèphe nous racontent que les Esséniens et les Thérapeutes les ont répudiées. Dans les milieux païens aussi, avant la naissance de Jésus comme pendant les trois siècles qui suivirent, nous pouvons signaler chez les Néo-Pythagoriciens, surtout chez Apollonius de Tyane, des tentatives d'une épuration en ce sens de l'ancienne religion grecque. Assurément ces tendances parallèles et d'inspiration semblable chez les exaltés grecs et juifs, ne furent pas sans exercer leur influence sur les premières communautés chrétiennes, où elles se reconnaissent sous la forme de l'abstention de la chair des sacrifices. En revanche Jésus lui-même semble n'avoir jamais discuté le système sacrificiel de sa patrie juive, et son église s'est recrutée pendant des siècles parmi des races, dans le cœur desquelles le culte sacrificiel était profondément enraciné. Les convertis n'ont pas toujours abandonné subitement les plus anciennes pratiques de l'humanité. Des changements brusques, des « sauts périlleux », l'histoire des religions n'en connaît pas.

Je trouve effectivement dans un ancien Euchologion con-

servé dans la Bibliothèque Barberini à Rome, plusieurs prières pour le sacrifice d'animaux. C'est un ms. qui fut écrit au VIII[e] siècle, et qui a été porté au concile de Florence, comme manuel faisant autorité dans l'église byzantine, par les Pères grecs qui y assistèrent. Sur la page 449 de ce codex, sous la rubrique « Une prière pour le sacrifice des bœufs[1] » se trouve l'oraison qui suit :

« Toi qui as l'empire, Seigneur Dieu, notre Sauveur, saint et reposant parmi les saints, qui as commandé à chacun des tiens d'offrir volontairement les choses qui sont tiennes, avec un cœur pur et une conscience sans tache. — Tu as accepté du patriache Abraham le bélier, au lieu d'Isaac que tu aimais, et daigné recevoir de la veuve son offrande spontanée. Aussi nous as-tu commandé à nous, tes serviteurs pécheurs et indignes, de sacrifier des animaux irrationels et des oiseaux au profit de nos âmes. — Seigneur et Roi miséricordieux envers les hommes, accepte aussi l'offrande spontanée de ceux-ci, tes serviteurs, en mémoire de celui-ci, ton saint, et daigne la déposer dans les trésors célestes. Donne-leur la pleine jouissance de tes biens terrestres... Remplis leurs greniers de fruit, de blé, de vin et d'huile, et daigne remplir leur âme de foi et justice. Multiplie[2] leurs animaux (ἄλογα) et leurs troupeaux. Et puisqu'ils t'offrent en rançon de substitution cet animal, puisse sa graisse être comme un encens devant ta sainte gloire. Que l'effusion de son sang soit le pain de la richesse de miséricorde et (la consommation) de sa chair, la guérison de leurs souffrances corporelles. De façon que par nous aussi, tes serviteurs inutiles, soit glorifié le très saint nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit... »

J'ai trouvé cette même prière dans deux autres mss. du

1) εὐχὴ ἐπὶ θυσίας βοῶν.

2) Πλήθυνον τὰ ἄλογα καὶ τὰ ποίμνια αὐτῶν, ὅπερ οὖ προσφέρουσίν σοι τὸ ἀντίλυτρον τοῦ ἀντικαταλλάγματος ζώου τούτου. Θυσία γενέσθω στέαρ αὐτοῦ ὡς θυμίαμα δεκτὸν ἐνώπιον τῆς ἁγίας δόξης σου, ἡ δὲ χύσις τοῦ αἵματος αὐτοῦ ἄρτος πιότητος ἐλέους, ἡ τῶν κρεῶν αὐτοῦ, σωματικῶν αὐτοῦ* παθημάτων ἴαμα**.

* αὐτῶν, alii. — ** ἴασις, alii.

IXe et du Xe siècle au couvent de Grotta Ferrata. L'un de ces mss. porte un titre ainsi formulé : « Prière pour le sacrifice des bœufs et des béliers ». L'autre ainsi : « Prière pour le sacrifice des bœufs et d'autres quadrupèdes ».

Une autre prière du même genre se trouve dans un de ces deux mss. de Grotta Ferrata avec le titre : « Pour le sacrifice des bœufs et des chevaux (? ἀλόγων) et des autres animaux ».

Dans le mss. Barberini on trouve également une prière faisant partie du rituel pascal, intitulée « Prière de l'agneau », dont voici le texte :

« Seigneur, Dieu de nos pères, toi qui as reçu d'Abraham l'holocauste au lieu d'Isaac son fils, reçois aussi, ô Seigneur, l'offrande de cet agneau, et récompense ceux qui l'offrent par l'octroi de dons éternels ».

Dans l'un des codices de Grotta Ferrata se trouve encore une autre « prière pour bénir l'agneau et les viandes de Pâques ». En voici le texte :

« Regarde, ô Seigneur Jésus-Christ, ces viandes, l'agneau et le veau, et sanctifie-les comme tu as daigné sanctifier l'agneau qu'Abel t'avait apporté en holocauste et le veau que le père a fait immoler pour son fils qui s'était égaré, mais qui était revenu à lui. De la même façon que celui-là a mérité de jouir de la grâce, puissions-nous, nous aussi, jouir des choses sanctifiées par toi et bénites pour la nourriture de nous tous. Puisque tu es la vraie nourriture et le distributeur de tous les biens »...

Évidemment ceux qui ont écrit cette dernière prière et qui s'en sont servis étaient tellement pénétrés de l'idée de sacrifice, qu'ils ont été jusqu'à interpréter dans le sens de victime et oblation sacrificielle le veau gras de la parabole ; et dans la prière trouvée dans les trois mss. ensemble, Dieu est représenté comme se plaisant à flairer l'odeur et la fumée des graisses. C'est bien là le caractère du Dieu de Noé, des autres dieux primitifs et des dieux grecs transformés chez les chrétiens en malins démons.

On ne saurait fixer l'époque à laquelle les cultes sacrificiels ont cessé dans les grands centres grecs; mais ce qui est certain c'est que dès le VII[e] siècle les Grecs orthodoxes reprochaient toujours aux Arméniens de célébrer un tel culte. Un témoin du V[e] siècle, le Sahak catholicos, dans ses canons, témoigne qu'après la conversion de sa nation par saint Grégoire vers la fin du III[e] siècle du roi Trdat, les chefs des familles sacerdotales se rendirent auprès du roi pour se plaindre. Jusqu'à présent, dirent-ils, nous vivions des morceaux des victimes que le peuple nous apportait pour que nous les offrissions en sacrifice aux dieux. Mais après ce changement de religion et la suppression de nos dieux, nous allons mourir de faim. Alors le roi Trdat et son illuminateur, Grégoire, qui lui-même était par naissance doyen de la première famille sacerdotale, consolèrent les associés en leur assurant qu'en devenant chrétiens ils vivraient mieux qu'auparavant, puisqu'ils allaient recevoir non seulement la peau et les os, mais les morceaux lévitiques des victimes, ce qui serait beaucoup plus satisfaisant. Les prêtres arméniens ne surent résister à cette amorce et adoptèrent presque en masse le christianisme.

On trouve, en effet, dans les rituels de l'église arménienne, plusieurs canons réglant le sacrifice. Les victimes sont le plus souvent des brebis, des chèvres ou des oiseaux. On ne sacrifie plus les bœufs ni les chevaux, soit parce qu'ils ont trop de valeur, soit parce que le bon Dieu préfère des jeunes victimes dont la chair est tendre. Car de telles offrandes sont appelées « tendres » (arménien, *matalq*), mot que les écrivains de Byzance ont traduit par ματάλια. La vie populaire fournit mainte occasion de sacrifice. En cas de maladie dans la famille ou dans ses troupeaux, on voue un « matal » à Dieu pour obtenir la guérison. On cherche aussi, en sacrifiant, à obtenir du repos pour les âmes des défunts. Il y a en outre l'agneau pascal.

Les victimes immolées en accomplissement d'un vœu, s'appellent des offrandes dominicales. On présente l'animal

à la porte ou *narthex* de l'église, où l'attend le prêtre ou les prêtres. Celui-ci bénit du sel, et on met dans la bouche de la victimes une poignée de ce sel exorcisé par prières spéciales. On croit que ce sel, en pénétrant le corps par la bouche, le purifie de la corruption dont la chute d'Adam a infecté toute la création. La victime selon les rubriques doit, pour plaire à Dieu, n'avoir qu'un an et être sans tache. On la revêt d'un tissu rouge, souvent en mettant des bandelettes autour des cornes. On voile aussi avec du papier rouge la croix qu'on apporte pour l'occasion à la porte de l'église. Les grands blocs de pierre qu'on trouve souvent devant les portes des églises arméniennes et que les dévots y roulent dans leurs accès de ferveur, sont, je pense, en réalité des autels extemporisés. Les prêtres tuent les victimes, en mettant une main sur la tête; et alors suit un banquet, auquel participent très souvent, non seulement le prêtre et le patron du sacrifice, mais aussi les pauvres et toute la congrégation de l'église. Je dois ajouter que les Arméniens avaient et ont même encore aujourd'hui l'habitude de tremper les mains dans le sang des victimes, afin d'en barbouiller les murs et les poutres de leurs maisons et de l'église. Le rite tel qu'on le trouve dans les euchologia comprend, outre la prière, le chant de plusieurs psaumes avec des *lectiones* des saintes Écritures. Les prières rappellent au bon Dieu les sacrifices d'Abel et de Noé, délicieux à ses narines, et le pur holocauste d'Abraham, en le suppliant d'accepter également ces offrandes qui remplacent les odieuses victimes offertes parfois aux démons païens. Elles lui demandent aussi la foi et la santé, tous les biens terrestres et célestes, pour ceux qui ont apporté les victimes.

Le rite du sacrifice pour le repos des âmes des défunts est un rite à part et séparé. Le nom du défunt est formellement rappelé, en demandant pour lui la miséricorde divine afin qu'il prenne sa place parmi les saints. La consommation de la chair sacrifiée ne semble pas être restreinte au prêtre et à la famille et aux amis du défunt. Les pauvres en

ont aussi leur part. C'est en effet un festin funéraire. Les prières ne rappellent point l'idée que l'âme du défunt ait besoin d'être nourrie de la fumée et des odeurs de la chair brûlée. Néanmoins je pense que des croyances semblables survivent toujours parmi les Arméniens, puisque leurs pierres tumulaires portent toujours, à chaque coin, des creux ronds pour recevoir le vin et les mets profitables aux défunts. Mais dans les prières du rituel ce sont les idées expiatoires qui prédominent. Les pères de l'église arménienne se plaignent continuellement des excès d'ivresse et de violence qui caractérisaient les funérailles, et ce rituel est en réalité un essai de modifier ces excès en donnant une empreinte chrétienne aux banquets de la mort.

Reste le sacrifice de l'agneau pascal, qui se célèbre lors de la fête de la résurrection. C'est une fête de famille, et l'on garde l'agneau dans la maison quelques jours auparavant. Évidemment cette cérémonie est d'origine juive, quoiqu'elle ne se rattache plus au 14 du mois de Nisan, mais à la résurrection. Les homélies d'Aphraat témoignent qu'au commencement du IVe siècle l'église syriaque commémorait exclusivement la passion de Jésus, et non sa résurrection, qui en revanche était célébrée tous les dimanches. On n'a rattaché le sacrifice de l'agneau à la résurrection que plus tard. On ne rencontre que très rarement dans les mss. arméniens le rituel de l'agneau pascal, par la raison, je pense, que le cérémonial avait lieu dans une maison particulière et nullement dans l'église. Le père de famille était le célébrant, non le prêtre.

Les Arméniens donnaient à ces banquets de chair sacrificielle le nom d'*Agape*. Ils avaient lieu souvent le soir, et anciennement ils se terminaient par la célébration de l'eucharistie. Au XIIe siècle, le catholicos Sahak devenu membre de l'église grecque et censeur acharné des Arméniens, mais connaissant très bien l'église qui l'avait chassé comme grécisant, reproche violemment à ses compatriotes de n'assister jamais au saint mystère du corps de Jésus-Christ

sans s'être préalablement remplis de la chair des sacrifices judaïques. Les Arméniens eux-mêmes ont toujours affirmé que c'est Jacques, frère du Seigneur et premier président de l'église de Jérusalem, qui rédigea le cérémonial de leurs sacrifices, surtout de la bénédiction du sel. Pour justifier ce cérémonial, ils renvoyaient toujours les controversistes grecs et latins à la loi de Moïse et aux écritures lévitiques. Je dois ajouter que déjà au VIIIe siècle le patriarche arménien Jean d'Otzun, qui était quelque peu en rapport avec l'église byzantine, tâchait de séparer l'eucharistie de l'agape de chair sacrificielle par un intervalle de temps. S'il faut en croire le catholicos Sahak que je viens de citer, il n'y avait pas parfaitement réussi.

L'église géorgienne ou ibérique du Caucase conserve, comme celle des Arméniens, les rites de sacrifice, quoiqu'elle se soit séparée de celle-ci dès le milieu du VIe siècle, pour se rattacher à la communion byzantine. Aujourd'hui l'église russe orthodoxe l'a absorbée, sans cependant avoir pu abolir ces rites particuliers. Assurément on trouvera dans les *Euchologia* manuscrits des Géorgiens, qui remontent au Xe, et peut-être au VIIIe siècle, les mêmes formules, les mêmes canons rituels, que chez les Arméniens.

Dans l'Occident aussi on peut signaler parmi les premières générations chrétiennes un système sacrificiel ; et plus d'une fois, dans ses lettres, Boniface, évêque de Mayence, reproche aux missionnaires celtes d'avoir laissé à leurs convertis leurs sacrifices d'animaux, — ce que faisaient parfois en Angleterre les missionnaires du pape lui-même aussi tard que le VIIIe siècle. En Orient et en Syrie c'est surtout l'influence des manichéens qui a porté les églises chrétiennes à abandonner les sacrifices d'animaux.

Fred. CONYBEARE.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

A. Bouché-Leclercq. — **Leçons d'histoire grecque.** — Paris, Hachette; in-16 de viii et 352 p; 3 fr. 50.

Ce livre se compose de onze chapitres, qui sont la reproduction d'autant de leçons d'ouverture du cours d'Histoire ancienne professé par M. Bouché-Leclercq à la Sorbonne. On sait avec quelle prédilection l'éminent professeur a dirigé ses études personnelles vers l'histoire religieuse du monde antique. On ne sera donc pas étonné de ce que plusieurs de ces leçons soient consacrées aux religions de l'antiquité, notamment la première « Du fonds commun des religions antiques », — la seconde « de la religion grecque considérée dans ses rapports avec les institutions politiques » et la dernière « Le culte dynastique en Égypte sous les Lagides ». Les autres ont pour objet : III, Des lois agraires dans l'antiquité ; IV, De l'idée de justice dans la démocratie athénienne ; V, Les institutions pédagogiques de la Grèce ; VI, La démocratie athénienne au ive siècle ; VII, L'agonie de la République athénienne ; VIII, La Grèce sous la domination macédonienne ; IX, L'Orient sous les Séleucides ; X, Introduction à l'histoire des Lagides.

M. *B. L.* nous avertit qu'il a publié ces leçons telles qu'elles ont été composées pour le cours, sans les retoucher et sans y ajouter l'apparatus scientifique qui a été développé devant les élèves dans l'enseignement auquel elles servirent d'introduction. Le livre a donc jusqu'à un certain point un caractère de vulgarisation et, comme quelques-unes de ces leçons sont déjà anciennes, par exemple la première qui date de 1886, il est probable que l'auteur les eût rédigées d'une façon quelque peu différente s'il les avait écrites récemment, ne fût-ce que par obligation de ne pas paraître ignorer les travaux si nombreux et parfois importants publiés depuis cette époque. D'autre part, la date même de ces études

en rehausse souvent la valeur pour le lecteur compétent ; elle nous montre, en effet, avec quelle sûreté de méthode M. Bouché-Leclercq a dès le début conduit son enseignement à la Sorbonne et nous apprend une fois de plus quelle reconnaissance nous lui devons, pour avoir été l'un des premiers à éclairer l'histoire morale de l'antiquité classique des lumières nouvelles provenant de l'histoire générale des religions.

Voici, par exemple, la première de ces leçons : « Du fonds commun des religions antiques ». Elle a été prononcée le 3 décembre 1886 pour servir d'introduction à l'Histoire du culte officiel à Athènes qui devait faire l'objet du cours pendant cette année-là. Le professeur commence par se demander ce que c'est qu'une religion. La réponse à cette question, ce n'est pas la spéculation ou la philologie qui la lui fourniront. C'est l'histoire religieuse générale. Tout d'abord il distingue deux parties dans la religion : les croyances et le culte. Celui-ci est l'application pratique des croyances, mais la corrélation intime qui existe au début entre les deux éléments constitutifs de la religion ne se maintient pas toujours. Le culte peut se perpétuer, alors que les croyances qui l'ont engendré ont disparu ou tout au moins n'existent plus qu'à l'état de souvenir plus ou moins conscient. M. *B. L.* repousse ensuite la théorie évhémériste de Spencer qui trouve le germe de toutes les religions dans la croyance à l'âme distincte du corps. Pour lui les religions sont à l'origine essentiellement naturistes ; les premières croyances sont des explications naïves des phénomènes naturels par des forces surhumaines. Elles sont par leur nature même polythéistes. Les pratiques du culte engendré par ces croyances ont pour but d'agir sur ces forces surhumaines ou dieux, par des sacrifices, par des prières, par des recettes magiques. A mesure que le culte se fixe, le sacerdoce apparaît. « Aucune religion n'a été inventée par les prêtres, comme on s'est plu de tout temps à le répéter ; mais aucune n'a échappé à leur influence. Là où le prêtre a réussi à faire du culte, du sacrifice et de la prière, une série d'opérations délicates qui, impossibles sans lui, réussissent infailliblement avec lui, on peut dire que le culte est tout entier magique » (p. 19). Quant au culte des morts — séparable des religions proprement dites — il s'est associé au culte des dieux ; il ne lui a pas donné naissance. La religion domestique elle-même ne doit pas être identifiée avec lui. L'autel domestique n'est pas un tombeau, mais un foyer. Enfin le professeur — dès 1886 ! — repousse nettement l'idée que l'élément fondamental et le plus durable des religions primitives soit la morale, mais avec cette restriction nécessaire que les cultes primitifs ont leurs obligations propres

qui ne concordent pas avec notre morale, mais qui n'en constituent pas moins pour leurs adhérents un principe d'action. « Les religions naturalistes, les plus simples de toutes par le fond, sinon par la forme, n'ont pas à vrai dire de morale » (p. 29). Mais à la même page l'auteur a eu soin d'ajouter : « si l'on entend par morale une pratique quelconque accommodée aux croyances, la religion engendre nécessairement une morale qui est contenue à peu près tout entière dans le culte ».

Telles sont les bases sur lesquelles M. Bouché-Leclercq a élevé son étude des cultes athéniens. Assurément elles sont discutables dans le détail et j'imagine même que, maintenant, après les nombreux travaux sur les religions des non-civilisés, l'auteur aurait fouillé plus profondément pour asseoir ses fondations. Déjà dans la seconde leçon, qui date de 1896, les pages consacrées aux formes primitives de la religion nous donnent beaucoup plus de satisfaction. Mais dans l'ensemble ces assises sont solidement posées. Et quel progrès immense de faire reposer l'analyse des cultes grecs sur la connaissance de l'état religieux des populations peu civilisées où ils ont pris naissance, au lieu de se borner, comme les humanistes renfermés dans la littérature classique, à les expliquer par le seul témoignage d'écrivains qui, eux-mêmes, ne pouvaient plus les comprendre !

M. *B. L.* sait quelle place capitale les questions religieuses tiennent dans le développement politique et social. Ce n'est pas lui qui, tout en constatant leur importance, les laissera prudemment de côté, comme le commandait autrefois la sagesse dans les Facultés des Lettres. Dans la leçon où il étudie la religion grecque considérée dans ses rapports avec les institutions politiques (9 décembre 1892) il décrit l'influence des idées religieuses sur la naissance même et l'organisation première des cités constituées à la grecque, sur les formes politiques, la législation, les confédérations. Il ajoute cependant une grosse restriction : « si, en Grèce, la religion est partout, elle n'est entrée nulle part ni dans les profondeurs de la conscience morale, ni dans les sources alors si limpides de l'intelligence » (p. 50). Il y aurait, à notre avis, beaucoup de réserves à faire sur cette restriction. La théologie de Platon ne trahit-elle pas de profondes influences religieuses et le Stoïcisme n'a-t-il pas mis tout en œuvre pour concilier ses enseignements avec les traditions religieuses, au risque de recourir aux allégories les plus désespérées? Un peu plus haut M. *B. L.* a rappelé lui-même que les successeurs d'Alexandre furent obligés de se donner des généalogies divines pour assurer leur autorité royale. Assurément la raison et la conscience grecques s'émanci-

pèrent de bonne heure de la tutelle religieuse traditionnelle, ce qui leur fut d'autant plus facile que cette tradition n'était pas dogmatique; elle était avant tout cultuelle. Mais la science et l'art de la Grèce libre-penseuse n'aboutirent, en fin de compte, à autre chose qu'à introduire dans les rites et les légendes une valeur philosophique et morale nouvelle pour remplacer l'ancienne, vieillie, et à revêtir les divinités traditionnelles des formes plastiques les plus belles que l'humanité ait jamais attribuées à ses dieux. La masse populaire resta toujours attachée à ses religions et la philosophie elle-même, à travers toutes ses vicissitudes, a fini dans le Néoplatonisme en colossale apologie de la tradition religieuse.

M. Bouché-Leclercq a raison pour certaines périodes de l'élite grecque. Je crois avoir raison pour l'ensemble de l'évolution hellénique. Nous touchons ici du doigt l'inconvénient que présente nécessairement toute généralisation portant sur une histoire aussi longue et aussi complexe que celle de la civilisation grecque.

La quatrième leçon sur « L'idée de justice dans la démocratie athénienne » me suggère aussi des objections. Les Grecs croient à une loi harmonique universelle qui règle le monde physique et le monde moral et qui introduit l'ordre dans le tout par la dépendance réciproque des parties. Cette loi n'a rien de surnaturel. Dans le monde physique, elle réalise l'ordre au moyen de forces inconscientes; dans le monde moral, par une sage direction imprimée à des facultés conscientes et douées de spontanéité. L'harmonie ainsi obtenue dans le monde moral s'appelle la Justice (p. 99 et 100). Or, cette idée de justice, M. *B. L.* prétend que les Hellènes l'ont invoquée les premiers comme un principe de gouvernement et qu'ils nous l'ont transmise, à nous, héritiers de leur civilisation, avec l'aiguillon attaché à notre intelligence par le souvenir de leurs exemples et l'enseignement de leurs écrits (p. 99). En lisant dans les pages suivantes le résumé de l'évolution politique et sociale de l'état athénien, je n'ai pas été particulièrement frappé par l'influence de l'idée de justice dans ces révolutions où l'intérêt économique, les passions politiques, les luttes de classe jouent un rôle bien plus considérable que l'idéal de justice. Mais laissons cela. Ce que je ne m'explique pas, c'est comment M. *B. L.* a pu oublier à ce point que, dans notre civilisation antique ou moderne, les véritables patrons de la souveraineté de la justice ont été les prophètes d'Israël, au point de vue théorique et religieux, les législateurs romains au point de vue pratique. Et puisqu'il s'agit ici de philosophie de l'histoire, c'est aux prophètes d'Israël qu'il faut faire remonter et la conception la plus

haute de la justice et l'affirmation la plus solennelle de sa souveraineté. Depuis le VIII[e] siècle avant notre ère, leur action s'est étendue sans cesse. M. James Darmesteter a écrit à ce sujet un livre admirable : *Les prophètes d'Israel* où cette vérité est mise en lumière avec toutes les ressources de l'artiste et du savant. Elle ne me paraît guère contestable, mais le fût-elle aux yeux d'un helléniste, encore faudrait-il la réfuter avant de la considérer comme nulle et non avenue.

La justice comme principe de la foi et de la morale indissolublement associées, la justice telle que l'ont enseignée les prophètes, n'a rien de commun, en effet, avec l'arbitraire des morales religieuses orientales où la volonté d'un dieu despotique, calqué sur le modèle des rois absolus de la société terrestre, est proclamée la règle souveraine par les prêtres de cette divinité. Jahvèh veut la justice, parce que la justice est le souverain bien. Il la veut chez les rois comme chez les plus humbles sujets. Au nom de la justice dont Jahvèh veut le triomphe, ceux-ci peuvent flétrir les iniquités des rois et les abus de pouvoir des prêtres. Au nom de la justice ils stigmatisent la majorité populaire, lorsqu'elle fait passer ses intérêts mal compris avant le devoir qui seul peut lui assurer le bonheur de l'avenir.

Entre l'incomparable idéal moral des prophètes et la morale de ce que l'on pourrait appeler le culte monarchique de l'Orient il n'y a plus aucun lien. Le prophète, d'autre part, est tout le contraire du prêtre. Il est l'affirmation souveraine de la conscience individuelle, qui se sent l'organe de la volonté divine, mais qui n'a d'autre moyen que la persuasion pour faire accepter son autorité. Le sacerdoce et la théologie légaliste ont pu étouffer plus ou moins longtemps chez le peuple juif la voix des prophètes ; elle a reparu sans cesse à travers les âges pour réveiller chez les hommes le sentiment de leurs fautes et les appeler à se régénérer par la justice et par la miséricorde.

Il suffit de lire le beau chapitre où M. Bouché-Leclercq a si finement analysé comment le culte grec des ancêtres et le culte égyptien des rois vivants fusionna dans le culte dynastique des Lagides, puis plus tard dans le culte impérial, pour saisir la différence profonde, radicale, entre les religions monarchiques et sacerdotales et la religion morale des prophètes. Et pour reconnaître la puissance persistante de celle-ci, il suffit de se rappeler que les seuls qui ne s'abaissèrent pas devant les idoles monarchiques ou impériales furent ceux qui s'inspirèrent de l'enseignement prophétique. Peut-être serait-on en droit d'ajouter que dans la suite des temps, ceux-là seuls aussi ont su rejeter d'une façon définitive le joug sacerdotal.

Jean Réville.

L. CONRADY. — **Die Quelle der kanonischen Kindheitsgeschichte Jesus**, ein wissenschaftlicher Versuch. — Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1900, in-8. — 8 mk.

M. le pasteur Conrady avait, en 1889, dans un article des *Studien und Kritiken* essayé de démontrer que l'Apocryphe connu sous le nom de Protévangile de Jacques avait été écrit primitivement en hébreu. Il entreprend aujourd'hui, à la suite de nouvelles recherches, d'élever ce pseudépigraphe à une singulière dignité. En un volume de 340 pages il s'efforce de prouver que le Protévangile est l'original dont les récits canoniques de l'enfance de Jésus (les généalogies mises à part) ne sont que deux résumés, faits à des points de vue particuliers. La nouveauté de la thèse, l'incontestable habileté avec laquelle elle est soutenue, l'érudition de l'auteur, les nombreuses observations de détail dont la valeur subsistera même si l'idée générale doit être reconnue inexacte, méritent de retenir l'attention de ceux qui s'intéressent à la première littérature chrétienne.

L'ouvrage peut être considéré comme divisé en deux parties : la première traite des rapports du Protévangile avec les récits de Matthieu et de Luc, la seconde est une étude sur le Protévangile lui-même. Nous les examinerons successivement.

M. *C.* essaye d'établir d'abord que les relations canoniques ne se suffisent pas à elles-mêmes, et que certains de leurs détails ne s'expliquent que s'ils sont des modifications d'un document antérieur, tenu par Matthieu et par Luc pour très important, mais suspect, donc (conclut-il) hérétique. Matthieu d'abord, dit M. *C.*, préoccupé qu'il est de faire cadrer les événements qu'il rapporte avec ses citations de l'Ancien Testament les a certainement modifiés. Pourquoi en effet aurait-il placé le verset d'Ésaïe avant la naissance de Jésus (I, 25) sinon pour protester contre une virginité *post partum* attribuée à Marie? Pourquoi ces *deux ans* (II, 16) qui ne font qu'embarrasser l'histoire des Mages? La fuite en Égypte qui coupe en deux une relation suivie est une invention de Matthieu, de même que les versets II, 19-23, qui lui servent à faire « de ces Bethléhémistes d'occasion de vrais Nazaréens » et par conséquent à rattacher ses premiers récits à la relation historique qui va suivre.

La narration de Luc suppose également un récit antérieur modifié par l'auteur. Luc apparaît comme tendancieux par l'art même de sa composition. Comment ne pas être frappé du parallélisme qu'il établit

soigneusement entre les origines de Jean-Baptiste et celles de Jésus? et comment prétendre que les « discours cantiques » de ses divers personnages proviennent de la tradition orale? Une comparaison de Luc avec Matthieu permet ensuite à M. *C.* de conclure que les points communs aux deux relations sont nombreux et importants, et que lorsque les relations diffèrent, celle de Luc révèle une modification très habile et très artistique de celle de Matthieu. Il paraît évident à M. *C.* que Luc a remplacé sciemment les mages par les bergers. Entrons dans le détail et nous constatons chez Luc une tendance antidocète qui se manifeste plus particulièrement dans le choix du mot ἔτεκεν (II, 7) appliqué à Marie, et dans les scènes de la Purification au temple, et de Jésus au milieu des docteurs. M. *C.* se croit autorisé à conclure que les récits de Luc sont composés très soigneusement pour discréditer la source d'où ils « sortent ».

On ne saurait sans doute méconnaître dans ces centaines d'observations de détail une ingéniosité toujours renouvelée, et la discussion critique qui a pour but (pp. 48-51) d'établir que le *Magnificat* est un cantique d'Élisabeth et non de Marie nous a tout à fait convaincu [1]. Mais les conclusions de M. *C.* vont plus loin que ne le permettent ses observations. Matthieu et Luc supposent évidemment des données traditionnelles antérieures à eux, mais sous leurs relations pouvons-nous reconnaître les vestiges de documents *écrits* et surtout d'un document *unique*? M. *C.* lui-même est obligé d'accorder à Luc « une liberté sans bornes dans l'usage qu'il fait de sa source ».

Suivons maintenant M. *C.* dans la comparaison minutieuse qu'il va établir entre les récits parallèles du Protévangile et des Évangiles canoniques. En ce qui concerne celui de Matthieu, qui au premier abord, plus que celui de Luc, peut paraître un extrait du Protévangile, il n'est pas un seul argument topique de M. *C.* qui ne puisse exactement être retourné contre lui. La narration de Matthieu, dit-il, « n'est vraiment claire que lorsqu'on a lu le Protévangile ». Mais l'impression se justifie parfaitement si l'auteur du Protévangile a eu l'habileté (comme c'est sans doute le cas) de développer, en les traduisant en faits, les mots importants du texte canonique. Le Protévangile fait disparaître Joseph (ch. IX) au moment même où Marie lui est confiée par les prêtres, et ne le fait revenir de son voyage qu'après l'Annonciation; M. *C.* en conclut que le πρὶν ἢ συνελθεῖν αὐτοὺς de *Matth.*, I, 18, vient du récit apocryphe. Qui

1) Le prof. Harnack vient, paraît-il, d'adopter cette conclusion critique.

nous empêchera de prétendre que la donnée du Protévangile est sortie du mot de Matthieu? De ce que le τὸ γὰρ ἐν αὐτῇ ὄν du *Prot.*, XIV, 2 correspond au τὸ γὰρ ἐν αὐτῇ γεννηθὲν de *Matth.*, I, 20, de quel droit déclarer que Matthieu a corrigé une phrase docète, au lieu de reconnaître, ce qui est plus simple et plus conforme à la psychologie religieuse, que le Protévangile a rendu docète une phrase qui ne l'était pas?

La comparaison du Protévangile et de Luc n'est pas plus probante. Ici M. *C.* était pourtant tenu de fournir des arguments décisifs, parce que les différences entre les deux textes sont plus nombreuses. Dans les récits de l'Annonciation toutes les modifications où entre une idée docétique ou antidocétique prêtent à la remarque qui précède. Faut-il attacher une grande importance au fait que le Protévangile met dans la bouche de l'ange la parole εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξὶν que Luc fait prononcer par Élisabeth? M. *C.* admire ici la perspicacité de Luc qui aurait corrigé le Protévangile, et n'aurait pas voulu qu'avant la conception Marie fût saluée comme *femme*. Mais n'expliquerait-on pas tout aussi bien que le Protévangile a tenu à mettre cette bénédiction sur les lèvres d'un ange dont il jugeait l'autorité supérieure à celle d'une femme, cette femme fût-elle la mère de Jean-Baptiste? Faut-il admettre, pour ce qui est du lieu de la naissance de Jésus, que le récit de Luc « remplaçant une indication claire [la grotte] par une qui l'est moins [la crèche] dénote que l'auteur modifie une tradition qu'il n'ose pas contredire ouvertement? » Il est plus facile de penser que la tradition de la grotte de la nativité, mentionnée déjà par Justin Martyr, tradition si vivante que certains hérétiques au dire d'Épiphane avaient dans le texte de Luc remplacé les mots ἐν φάτνῃ par ceux de ἐν σπηλαίῳ, est sortie du récit de Luc, que l'imagination populaire a pu modifier à Bethléhem même. D'ailleurs la mention si bizarre de la crèche (*Prot.*, XXII, 2) où Marie cache son fils lors du massacre des Innocents, indique clairement de la part de l'auteur du Protévangile le désir de conserver, à côté de la tradition nouvelle, la φάτνη ancienne. M. *C.* veut que Luc ait écrit l'histoire de ses bergers d'après quelques versets épars du Protévangile (XIX, 2; XXI, 1); il prétend en outre que Zacharie et Élisabeth ne soient qu'une transposition de Joachim et d'Anne, et enfin que la présentation de Jésus au temple n'offre qu'un développement plein d'art de la présentation de Marie enfant aux prêtres. Or ces deux dernières conclusions se heurtent à deux passages du Protévangile qui à eux seuls suffisent à détruire tout l'échafaudage si laborieusement construit par M. *C.* On lit en effet dans le Protévangile, ch. X : « C'est alors que Zacharie devint muet

(ἐσίγησεν) et Samuel fut à sa place, jusqu'à ce que Zacharie ait recouvré la parole ». Ce mutisme de Zacharie ne peut se concevoir que comme une allusion au récit qui commence l'évangile de Luc. Pour que l'auteur ait introduit dans sa narration sans aucune explication complémentaire un événement aussi étrange, il faut qu'il l'ait supposé connu de tous. Une autre allusion, et plus directe encore s'il est possible, se lit Protévangile, XXIV, 4. Après la mort de Zacharie les prêtres choisissent son successeur. « Le sort tomba sur Siméon, οὗτος γὰρ ἦν ὁ χρηματισθεὶς ὑπὸ τοῦ ἁγίου πνεύματος, μὴ ἰδεῖν θάνατον ἕως ἂν ἴδῃ τὸν Χριστὸν ἐν σαρκί. A part les deux derniers mots la phrase est copiée dans Luc (II, 26), et la façon dont elle commence implique la certitude, chez celui qui l'écrivit, que ses lecteurs connaissaient déjà, par le livre canonique, le Siméon sur lequel il vient de donner un renseignement nouveau.

On peut être ébranlé parfois par la subtilité des arguments de détail que M. *C.* met en œuvre, mais quand on sort de la critique verbale pour envisager dans leur ensemble et dans leur esprit les récits mis en parallèle dans cette partie du livre, on demeure convaincu que ce ne sont pas les narrations canoniques qui sortent de l'apocryphe. La dramatisation de récits relativement simples (l'Annonciation par exemple), un constant docétisme parfaitement mis en évidence par M. *C.*, l'affirmation de la virginité de Marie *in partu et post partum* qui ressort de quelques expressions discrètement choisies par un auteur sûr de lui-même, tout dénote la postériorité du Protévangile. Mais pourquoi borner son attention aux récits parallèles? Les narrations spéciales au livre apocryphe, la baguette miraculeuse de Joseph, la guérison de la sage-femme Salomé, la lumière qui illumine la grotte où Jésus est né, la montagne qui se fend pour abriter Jean-Baptiste et Élisabeth, sont des inventions d'une imagination fatiguée et déjà vulgaire. Le désir de compliquer les premières données de la légende pour répondre à une curiosité qui grandit en même temps que les êtres qui en sont l'objet, le besoin de créer des dogmes nouveaux, ou de modifier dans le sens d'une dogmatique plus récente les croyances anciennes, tout cela suffit à expliquer les principaux changements que le Protévangile a fait subir aux évangiles canoniques. Dans la littérature religieuse, le simple ne sort pas du compliqué par voie d'abréviation savante : la critique constate au contraire que c'est l'amplification qui est la règle. On ne soutient plus aujourd'hui que l'évangile de Marc est un résumé des deux autres synoptiques. Jusqu'ici l'étude de M. *C.* ne nous permet pas, en ce qui concerne le Protévangile, de renoncer à lui appliquer la même loi psychologique.

Il est vrai, et cette thèse n'est pas moins surprenante que la première, que pour M. *C.* la loi n'a pas ici sa raison d'être, car d'après lui le Protévangile n'est pas un écrit chrétien. Telle est la conclusion de l'étude minutieuse à laquelle est consacrée la seconde partie de l'ouvrage. M. *C.* s'efforce d'abord de prouver contre MM. Berendts, Hilgenfeld et Harnack que le Protévangile est un tout compact. Pour expliquer l'introduction subite de la première personne au ch. XVIII (Ἐγὼ δὲ Ἰωσήφ...) il a recours à une hypothèse qui pourrait bien être ce qu'il y a de meilleur dans la fin de son livre. Il suppose que l'ouvrage doit être signé non pas *Jacques*, mais *Joseph*. Il est très remarquable en effet qu'un passage de l'évangile latin de Thomas (ch. III) traduit mot pour mot la fin du Protévangile et transcrit *Joseph* au lieu de *Jacobus* qu'on attendrait. La confusion se serait faite sur les mots Ἰακὼβ υἱός par lesquels Joseph lui-même se serait désigné[1]. Reprenant ensuite son étude de 1889, M. *C.* examine successivement plus de 130 passages du texte grec de l'apocryphe, où il croit reconnaître la trace d'un original hébreu, et conclut que le livre que nous possédons n'est qu'une traduction; après quoi, ayant à examiner l'esprit de l'ouvrage, il formule une observation générale qui va dominer toute son argumentation. « Tout dans le livre, dit-il, est de la pure poésie, et se donne pour tel. A l'exception des noms historiques et de la grotte de la nativité, tout y est le produit d'une fantaisie librement créatrice. Le poète sans doute a emprunté ses matériaux. Quelques-uns lui ont été fournis par la tradition juive; d'autres se rattachent au paganisme : le voile du temple tissé par les vierges de Jérusalem ne peut être que le souvenir du peplos porté aux Panathénées par les vierges d'Athènes; d'autres enfin comme l'expression τὸν Χριστὸν ἐν σαρκί, comme la Salomé (ch. XX) qui se consacre aux pauvres et aux malades, proviennent de l'Évangile des Égyptiens. Ce qui est évident, pour M. *C.*, c'est que le livre tout pénétré qu'il paraît de souvenirs juifs n'a rien de l'esprit hébreu, il contient de nombreuses erreurs relatives aux coutumes juives; de plus des notions comme celle de Marie nourrie dans le *saint des saints*, et concevant ἀπὸ θεοῦ ζῶντος (ch. XI) sont de vrais blasphèmes pour un Juif. Si l'ouvrage n'est pas d'un judéo-chrétien, il n'est pas non plus d'un pagano-chrétien, et M. *C.* essaie de mon-

1) M. *C.* ne veut pas que ce Jacob provienne de *Matthieu*, I, 16, mais si son hypothèse est vraiment fondée, c'est là sans doute qu'il faut aller chercher l'explication du mot : une preuve de plus que le Protévangile dépend des évangiles canoniques.

trer que dans le Protévangile, ni Marie dont la pureté est purement formelle, extérieure et ascétique, ni Jésus dont la puissance miraculeuse est conçue de façon absolument païenne (xx) ne correspondent à une pensée chrétienne quelconque. Le Protévangile est donc une légende d'origine païenne qui a pour but d'unir le nouveau monde religieux à l'ancien.

Poussant plus avant, M. *C.* juge que la légende est d'origine égyptienne comme le prouvent certaines particularités de mœurs ou d'expression; elle est même un pur mythe, un mythe d'Isis, mère d'Horus. Joseph est le dieu Thot, la baguette du miracle est la pousse de papyrus que le dieu tient en ses mains, Zacharie est Osiris ou Sokari, Élisabeth est encore Isis sous sa forme de Hathor, la sage-femme hébraïque est Nephthys nourrice d'Horus, les Mages sont les Cynocéphales qui saluent, à l'Orient, le soleil nouveau, Hérode lui-même n'est que le dieu haineux Seth. Enfin l'ouvrage est signé du nom de Joseph, puisque le dieu Thot qu'il représente est le généalogiste de l'Ennéade divine.

Enfin pour expliquer comment un mythe d'*Isis* a pu être développé en langue *hébraïque*, sous des formes et des images *chrétiennes*, M. *C.* établit qu'il y eut en Judée un culte d'Isis, auquel les grottes du pays servaient de sanctuaire, et conclut, avec une profusion de détails un peu inattendue, que notre apocryphe a été écrit sous l'inspiration des prêtres d'Isis fixés à la grotte de Bethléhem, qui voulaient faire tourner à leur profit la piété chrétienne qui les menaçait.

Nous ne sommes pas obligés de suivre M. *C.* jusqu'au bout de son argumentation. La loi du moindre effort a ses applications en critique comme en mécanique. Constatons seulement à propos du mythe d'Isis que M. *C.* n'a trouvé nulle part dans la mythologie égyptienne de quoi expliquer deux des épisodes — non négligeables — du Protévangile : la conception et la naissance miraculeuses. Si comme le veut M. *C.*, le Protévangile a précédé les récits canoniques, son originalité véritable était dans l'affirmation de Jésus conçu sans générateur humain, puisque c'est là ce que l'Église chrétienne lui a emprunté le plus volontiers. Il est regrettable que la théorie de M. *C.* ne puisse rendre compte d'un fait de cette importance.

M. *C.* nous paraît avoir raison quand il montre le Protévangile plein de souvenirs du paganisme. Pourquoi ne veut-il pas qu'il ait été écrit par un pagano-chrétien, familiarisé avec l'Ancien Testament? Le caractère chrétien du livre est à notre avis indéniable, l'esprit docète qui s'y révèle si complaisamment ne peut lui venir que du christianisme lui-même.

Si le Protévangile n'est pas la source des récits de Matthieu et de Luc, d'où viennent nos données canoniques sur l'enfance de Jésus? M. Alf. Resch (*Das Kindheitsevangelium nach Matthaeus und Lucas*, Leipz., 1897) a cru découvrir dans Matthieu et dans Luc les traces d'un évangile hébreu de l'enfance dont le nom supposé aurait été d'après Matthieu : « Sepher Toledoth Joschua Hammaschiak ». M. *C.* a consacré plusieurs pages de son livre à réfuter cette opinion, et tout un chapitre à démontrer que les Pères de l'Église ne connaissent que des traditions empruntées au Protévangile, à Matthieu et à Luc. Il semble avoir raison contre M. Resch, mais sa solution ne nous paraît pas plus acceptable. Après comme avant le travail de M. *C.* la question de l'origine de nos récits canoniques demeure entière. M. *C.* aura eu le mérite d'étudier le Protévangile de façon plus minutieuse que ses devanciers. Après lui, l'étude de la dépendance du Protévangile à l'égard des évangiles canoniques mérite d'être reprise avec une nouvelle attention. Les anciennes conclusions ne nous paraissent pas modifiées par l'ouvrage nouveau ; ceux qui les défendront devront désormais du moins tenir compte des objections auxquelles M. *C.* a su donner une forme si ferme.

Ch. Bost.

Jean Réville. — **Le quatrième évangile, son origine et sa valeur historique**. — *Bibliothèque de l'École des Hautes Études*. — Paris, Ernest Leroux, 1901, VIII-344 p.

Le temps n'est plus où l'on écrivait la vie de Jésus en amalgamant tant bien que mal les quatre évangiles canoniques. Aujourd'hui, le premier devoir de l'historien est de rechercher l'origine des documents dont il se sert. De là le nombre toujours grandissant d'introductions aux livres du Nouveau Testament et de commentaires sur les évangiles. En France, malheureusement, ces introductions et ces commentaires sont peu nombreux. Nous saluons donc avec joie l'apparition du nouveau livre de M. Jean Réville : *Le quatrième évangile, son origine et sa valeur historique*. Cet ouvrage emporte la conviction du lecteur. Logique, clarté, précision, érudition, tout, dans ce travail, captive, instruit et réconforte.

Il nous est impossible de donner ici une analyse détaillée d'un ouvrage si remarquable à tous égards. Il se divise en quatre grandes parties. Dans la première, M. J. Réville étudie la tradition johannique; dans la deuxième, le prologue du quatrième évangile ; dans la troisième, l'évangile lui-même (commentaire), et, dans la quatrième partie, M. J. R. nous donne ses conclusions. Nous analyserons plus spécialement les deux premières parties, parce qu'elles traitent à fond des sujets peu connus.

I. L'apôtre Jean ne nous est connu que par les Synoptiques, les Actes, et les épitres de Paul. Il appartenait au petit groupe des disciples les plus intimes du Christ. Il est resté ce qu'il était, un illettré, un simple, comme Pierre et Jacques. — La tradition du IIe siècle mentionne un certain Jean qui aurait vécu longtemps à Éphèse, qui aurait subi un exil à Patmos, qui serait devenu un savant idéaliste et aurait écrit l'*Apocalypse*, le IVe *Évangile* et les trois *Épîtres* johanniques. Il serait mort à Éphèse très âgé. « C'est là comme une seconde vie de l'apôtre », remarque justement M. J. R. — Or, il y a une période de trente à quarante ans, de l'époque où Paul parle de Jean l'apôtre dans les *Galates* au moment où ce dernier reparaît en scène, d'après la tradition. Cette période est la nuit noire. Ceci doit nous rendre circonspects à l'égard des traditions postérieures.

Examinons ces traditions. Ni les *Pastorales*, ni l'*Épître de Clément Romain aux Corinthiens*, ni les *Épîtres d'Ignace d'Antioche*, ni l'*Épître de Polycarpe aux Philippiens*, ne font allusion à la prétendue longévité de Jean ou à son séjour à Éphèse. Le principal témoin sur lequel repose la tradition johannique est *Irénée*. Il affirme que le IVe évangile a été écrit par Jean, le disciple du Sauveur, à Éphèse, pour combattre l'enseignement de Cérinthe et celui des Nicolaïtes (*Adv. haer.*, III, 1, 1 et 11, 1). Ceci date de 180. Mais Irénée, comme le prouve M. J. R., s'est trompé parce qu'il a mal lu *Papias*. Nous le savons certainement : il suffit de comparer Irénée à *Eusèbe*. Eusèbe a bien lu Papias. Tandis que, pour Irénée, Papias aurait entendu l'apôtre Jean, pour Eusèbe, Papias n'aurait connu les enseignements de cet apôtre que par des tiers. En réalité — ce fait ressort de la citation de Papias, rapportée par Eusèbe — il y eut deux Jean en Asie. Papias parle de Jean l'apôtre à l'aoriste et de Jean l'ancien, disciple du premier, au présent. « Voilà qui est capital, » dit M. J. R. En effet, si Jean avait vécu en Asie jusqu'à l'an 100, Papias aurait préféré la tradition de cet apôtre à celle de l'ancien. Irénée a donc fait confusion. —

D'autre part, le conte de Clément d'Alexandrie (v. homélie : *Quis dives salvetur*) sur le jeune homme ramené par Jean à l'Église, n'est confirmé par rien. Les documents autorisés ne parlent pas de ce second apostolat de Jean en Asie et, cependant, la tradition s'est formée : voilà la difficulté.

Il reste à consulter les écrits johanniques, composés en Asie Mineure. La tradition d'après laquelle l'apôtre Jean aurait écrit l'Apocalypse, les Épitres et l'Évangile dans sa vieillesse, après 81, ne se soutient pas. Le style de l'Apocalypse et celui du IV[e] évangile sont très différents. Mais ce qui est plus grave, c'est que la Christologie n'est pas la même. Dans l'Apocalypse, le Christ a tous les caractères du Messie juif. Dans le IV[e] évangile, au contraire, le Christ est le Logos de Dieu, le révélateur unique de Dieu. La théologie de l'Apocalypse est juive et matérialiste. Celle du IV[e] évangile est judéo-alexandrine. Là, imagination apocalyptique juive, ici, culte en esprit et en vérité.

La tradition, cependant, est presque unanime en faveur de l'origine apostolique du IV[e] évangile. Elle ne fut contestée à notre connaissance que par les *Aloges* (V. Epiphane : *Haer.*, 51, 3 et 4). D'autre part, l'écrivain romain *Cajus* (V. Eus., *H. Eccl.*, III, 28, 2) et Denys d'Alexandrie (*Ibid.*, VII, 25) se refusèrent à attribuer à Jean la paternité de l'Apocalypse. D'après Origène, Clément d'Alexandrie, Hippolyte, Tertullien, Théophile d'Antioche, Méliton de Sardes, Irénée, Justin Martyr, Jean est l'auteur de l'Apocalypse. Mais, si Jean a écrit cet ouvrage, il n'a pu écrire le IV[e] évangile, qui en diffère totalement. De voyant juif, il n'a pu devenir en quelques années penseur alexandrin, surtout à un âge aussi avancé. Nous savons que l'Apocalypse se compose de plusieurs apocalypses juives antérieures. Certaines datent de 68. L'ensemble dut être remanié vers l'an 100. Jean n'en est pas l'auteur, c'est clair. L'autorité de la tradition est donc gravement compromise. — Quant au témoignage de l'Apocalypse, il nous apprend que l'auteur s'appelait Jean et qu'il parle des apôtres au passé. Il ne fait aucune allusion à sa dignité apostolique. L'auteur est prophète et ne veut pas passer pour autre chose. La tradition a fait fausse route.

Les Épitres johanniques sont anonymes. C'est leur ressemblance avec le IV[e] évangile qui leur a valu d'être attribuées à Jean l'apôtre. Mais il n'y a rien dans ces épitres elles-mêmes qui justifie une pareille attribution. Elles offrent assurément des analogies de style et de pensée avec le IV[e] évangile, mais, si elles ne sont pas de l'apôtre, cela tendrait plutôt à infirmer l'origine apostolique de l'évangile.

Le témoignage de l'ancienne littérature chrétienne concernant le IVe évangile est très pauvre. Le *Canon de Muratori* rapporte la tradition romaine — d'après laquelle ce sont les apôtres eux-mêmes qui auraient demandé à Jean d'écrire son évangile —, tandis que *Clément d'Alexandrie* rapporte la tradition alexandrine : Jean aurait composé son évangile à l'instigation de son entourage et sous l'inspiration du Saint-Esprit pour donner une version plus spirituelle de la vie et de l'enseignement de Jésus, dont les autres évangélistes n'avaient saisi que le côté matériel. Ces deux traditions sont dictées par la même inspiration. Elles veulent expliquer la différence qui se remarque à première vue entre les synoptiques et le IVe évangile. — Il ressort de ces traditions que le IVe évangile parvint très lentement à l'autorité religieuse. Justin, qui cite quelques passages de cet évangile, ne s'appuie pas sur lui pour étayer sa doctrine du Logos. Ceci est étonnant. Il s'appuie, au contraire, sur Matthieu. C'est ici le point décisif. Si cet évangile avait été l'évangile par excellence, tout le IIe siècle l'aurait cité. Or, rien de pareil. Ce sont les gnostiques qui nous fournissent le plus ancien témoignage en faveur du caractère apostolique du IVe évangile. Ils y avaient tout intérêt, puisqu'ils volatilisaient la tradition judéo-chrétienne.

II. M. J. R. étudie ensuite le prologue du IVe évangile. Il y consacre la seconde partie de son ouvrage, parce que l'évangile tout entier est dominé par la notion du Logos. Cette notion était courante en Asie et en Grèce chez les Juifs et les chrétiens cultivés. Les Juifs qui avaient subi l'influence hellénique en étaient arrivés à concilier la philosophie grecque avec leur monothéisme strict : *Philon* est le représentant le plus autorisé de cette école. Pour lui, l'idée est tout, l'histoire n'est qu'un motif à allégories. Tandis que le Juif palestinien voit dans les prophètes des intermédiaires entre Dieu et l'homme, le Juif alexandrin voit ces mêmes intermédiaires dans les attributs de Dieu, sa Parole, sa Bonté. Pour Philon, la Parole (Logos) est *a*) l'ensemble du monde des intelligibles ou des idées-types divines ; *b*) le lien et l'unité des puissances divines ; *c*) le révélateur et l'intermédiaire entre Dieu et l'homme dans le monde moral. Dans cette théorie, la matière n'est rien par elle-même : elle ne devient que par l'action divine. Dieu gouverne le monde par le Logos. Au point de vue moral, le Logos est le dispensateur de la vie et de la vérité. Le mal moral devient alors l'erreur, comme chez les Grecs.

Le IVe évangile reproduit exactement les idées de Philon. C'est ce que M. J. R. prouve par l'analyse du prologue. Cependant, retenons

bien ce fait : « Le prologue du IVe évangile n'est pas une dissertation philosophique. C'est l'énoncé des vérités essentielles qu'il faut avoir présentes à l'esprit pour comprendre le récit qui va suivre » (p. 96). Les deux premières sont : « Le Logos est devenu chair ; — il s'est incarné en Jésus, le Christ. » Le point délicat était de faire accepter cette incarnation du Logos en Jésus. Voilà pourquoi l'auteur fera appel au témoignage des contemporains du Christ. — M. J. R. analyse ensuite le prologue : 1° Fonctions générales du Logos (**1**, 1-5) ; 2° Annonce d'une révélation spéciale du Logos (**1**, 6-13) ; 3° Plénitude de la révélation dans le Logos incarné (**1**, 14-18). Ce qui distingue Philon de l'auteur du IVe évangile, c'est que, pour celui-ci, le Logos ne s'est pas borné à communiquer à Jésus de Nazareth une révélation supérieure à toutes les autres ; il s'est fait lui-même chair en la personne du Christ. La grosse question au commencement du IIe siècle est celle de l'apparence ou de la réalité de l'incarnation (docètes, gnostiques). Le IVe évangile combat le docétisme. Il suit la tradition évangélique, l'amplifie et la dénature quelquefois pour le besoin de sa cause.

Le plan du IVe évangile est le suivant : I. Le Logos incarné en Jésus ; **1**, 19-**1**, 34. II. Le Christ se fait connaître comme principe de l'ordre nouveau du salut ; **1**, 35-**4**, 42. III. Le Christ se révèle comme principe de vie ; **4**, 43-**6**, 71. IV. Le Christ est la lumière du monde qui brille dans les ténèbres. Hostilité croissante du monde **7**, **1**-**12**, 50. V. Les derniers enseignements du Christ réservés à ses disciples ; **13**, **1**-**17**, 26. VI. La Passion et la Résurrection. Ce plan, comme il est aisé de le voir, est la démonstration pratique des idées émises dans le prologue.

III. Notons quelques-uns des points essentiels du commentaire qui forme la troisième partie de l'ouvrage de M. J. Réville. L'auteur est un idéaliste alexandrin : il met les faits au service de l'idée. Il ressort clairement de l'analyse de M. J. R. que la méthode de l'auteur du IVe évangile est la suivante : *a*) montrer que le récit illustre le prologue ; *b*) chaque récit s'appuie sur une tradition antérieure. Le miracle de Cana en est un exemple frappant (p. 133, 135). Et M. J. R. arrive à cette conclusion : l'auteur du IVe évangile n'est pas un historien, c'est un voyant (p. 136). Il n'est pas gnostique (p. 202-204).

Voici quelques-unes des idées les plus importantes du IVe évangile. Le *salut* est la naissance à la vie de l'Esprit (p. 168), ou, encore, résulte de la connaissance de la vérité (p. 200). Le Jésus du IVe évangile ne prie pas ; celui des synoptiques, au contraire, s'adresse constamment à son Père céleste (p. 223). Les *miracles*, dans le IVe évangile, sont des

miracles de puissance et non d'amour (p. 221). Le IVe évangile est universaliste (p. 227). La *mort* du Christ est une glorification : c'est le passage de l'état d'abaissement à l'état de glorification du Logos (p. 229, 232, 249). Le Christ n'est pas Dieu, il est dieu : il est θεός et non ὁ θεός. Le *jugement* n'est pas le jugement eschatologique des synoptiques; c'est le salut des hommes qui acceptent la lumière et la condamnation de ceux qui la rejettent. Les méchants seuls sont responsables de cette condamnation (p. 164-165). L'auteur du IVe évangile parle bien de la *résurrection corporelle*, mais il lui enlève toute valeur. Il supprime la *parousie* (p. 168). Dans les synoptiques, Jésus ne baptise pas. Dans le IVe évangile, Jésus consacre le rite du *baptême* en imposant les mains et en recommandant l'ablution (v. la guérison de l'aveugle-né p. 208). En somme, le IVe évangéliste se sert beaucoup de la tradition synoptique; mais il la volatilise en l'adaptant à son point de vue idéaliste.

IV. L'auteur du IVe évangile n'est donc pas Jean l'apôtre. S'il l'était, il faudrait qu'il eût singulièrement perdu la mémoire des actes et des paroles de son maître! Nous avons vu que la tradition repose sur une confusion. Il reste l'appendice de l'évangile (ch. 21). Il est lui-même une addition postérieure. Il parle du disciple bien-aimé comme étant l'auteur du IVe évangile. Mais il ne dit pas que ce soit l'apôtre Jean. Or, il résulte clairement des passages de l'évangile où il est parlé du disciple bien-aimé, que celui-ci n'est pas l'auteur de l'évangile. « L'auteur du IVe évangile, conclut M. J. R., restera toujours inconnu, parce qu'il n'a pas voulu être connu » (p. 320).

Le IVe évangile a été, très certainement, composé en Asie-Mineure, à Éphèse, au commencement du IIe siècle, entre 100 et 120, au moment même où la lutte entre Juifs et Chrétiens était très vive. L'Évangile tout entier reflète cette lutte. Quant à l'auteur, nous devons le chercher dans les communautés de voyants, de *prophètes*, qui étaient nombreuses à cette époque-là dans ce milieu asiatique grec. Tandis que les uns étaient partisans convaincus des idées apocalyptiques juives, les autres, rejetant ces dernières, ne retenaient de l'Évangile que la substance, l'idée.

Nous remercions M. Jean Réville du beau et bon travail qu'il a donné à la théologie française. Il était temps qu'un théologien, dégagé de tout parti pris, reprît la question johannique et la traitât de telle manière que tous les esprits avides de vérité puissent formuler un jugement sain et équitable sur le IVe évangile.

B. Mériot.

Théodore Reinach. — **Histoire des Israélites depuis la ruine de leur indépendance nationale jusqu'à nos jours**, 2e édition. — Paris, Hachette, 1901. — 1 vol. in-16 de xix et 415 pages ; prix : 4 fr.

La première édition de ce très utile ouvrage date de 1884. L'accueil qu'il a reçu, tant en France qu'à l'étranger, a confirmé le témoignage que lui ont rendu dès l'origine des juges compétents. L'auteur a donc pensé que, dans cette seconde édition devenue nécessaire, il devait conserver la distribution générale de son œuvre et se borner à retoucher les détails, à corriger les menues erreurs qui lui avaient été signalées, notamment par le regretté Isidore Loeb, et à combler quelques lacunes fâcheuses.

Le livre est destiné au grand public, non aux savants ; l'auteur le déclare lui-même. Une histoire aussi vaste et aussi complexe que celle des Juifs depuis la disparition d'un état juif, une histoire qui s'étend sur l'Europe entière, une partie de l'Asie et de l'Afrique et qui est intimement mêlée à l'histoire de presque tous les peuples qui en ont une depuis les débuts de notre ère, ne saurait être traitée en détail par un seul homme ; encore bien moins se prête-t-elle à être exposée avec l'appareil de l'érudition en un seul volume. L'essentiel est que le récit s'appuie sur une connaissance sérieuse des faits, que l'auteur soit lui-même familiarisé avec la bonne méthode historique et qu'il ait suffisamment de philosophie dans l'esprit pour savoir reconnaître dans les études spéciales dont il doit se servir ce qui a une valeur générale, en quelque sorte typique, de ce qui n'a qu'un intérêt accidentel et purement local. Ces qualités M. Théodore Reinach les possède ; il en a donné des preuves dans de nombreux travaux scientifiques. Il a de plus l'amour de son sujet ; il connait le judaïsme de la Dispersion antique par un commerce direct avec les sources et celui de la Dispersion moderne par ses nombreuses relations avec les érudits juifs, et il a, grâce à son éducation classique et libérale, assez d'ouverture d'esprit pour que sa sympathie pour des coreligionaires ne dégénère jamais en aveuglement ni en passion sectaire.

Les ouvrages spéciaux abondent, d'ailleurs, aujourd'hui pour fournir des matériaux bien préparés. L'Histoire du Judaïsme, indigeste, passionnée, mais d'une érudition étendue, de Graetz a beaucoup servi à

M. *R.* La *Revue des Études Juives*, assurément l'une des plus solides revues historiques de notre temps, lui a fourni des quantités de renseignements et il suffit de parcourir la Bibliographie jointe par l'auteur à son récit, pour se convaincre que les documents ne lui ont pas manqué. Il est vrai qu'ils sont presque tous d'origine juive. On ne saurait en faire un grief à M. *R.* Il devait bien les prendre où il y en a. Le contrôle est permis à tout le monde. Ce qui importe, c'est que l'homme cultivé, désireux de se faire une idée des destinées et du rôle des Juifs depuis que l'histoire biblique ne lui en parle plus, puisse trouver un aperçu général de leur histoire qui lui permette de se faire sur leur rôle dans la société chrétienne une opinion raisonnée. Par ce temps d'antisémitisme où l'on ne sait ce qu'il faut le plus dénoncer, de l'ignorance invraisemblable des uns ou de la mauvaise foi impudente des autres, il est indispensable que l'on puisse se rendre compte par soi-même de ce que les Juifs ont été depuis dix-neuf siècles et du traitement auquel ils ont été soumis.

M. Reinach s'est arrêté de préférence aux figures grandes et nobles de cette longue histoire, à ceux qui ont représenté au sein même du Judaïsme l'esprit libéral et progressif. J'ai l'impression que l'ouvrage aurait gagné en autorité auprès des historiens, s'il avait davantage mis en lumière l'esprit étroit, sectaire, des rabbins dans les agglomérations juives fortement constituées. L'intolérance chrétienne que rien ne saurait excuser n'est pas seule coupable des malheurs séculaires des Juifs. L'intolérance rabbinique y a sa grande part de responsabilité. Les Juifs libéraux en sont, je suppose, aussi persuadés que nous. Il importerait de le dire bien haut. M. Reinach le dit en passant (p. ex. p. 259), mais cela ne ressort pas assez nettement de son livre. J'aurais aimé qu'il le fît ressortir dans sa conclusion. Il n'est pas tout à fait exact de dire que les lois cérémonielles du Judaïsme sont « de simples pratiques pieuses d'une valeur religieuse toute relative et qui ont leurs analogues dans la plupart des autres croyances » (p. 373). En tous cas elles sont bien plus que cela pour le Judaïsme rabbinique ; elles sont pour le rabbinisme bel et bien la barrière, sociale non moins que religieuse, qui doit séparer le peuple de Dieu des autres peuples impurs. Ces lois sont étrangères à l'essence même de la religion prophétique : d'accord. Mais la seule conclusion à en tirer, c'est que le Judaïsme doit redevenir de plus en plus la religion prophétique et se débarrasser d'une Loi qui a été la cause principale de tous ses malheurs et qui est l'obstacle principal à sa coopération bienfaisante à l'œuvre générale de la civilisation.

Est-il nécessaire d'ajouter en terminant quel puissant intérêt présente cette histoire du Judaïsme, unique en son genre ? Quiconque a quelque teinture d'histoire de la civilisation sait comment les Juifs ont été les intermédiaires spirituels entre les Grecs et les Arabes, puis entre les Arabes et les Chrétiens. Suivant le mot caractéristique cité par M. Reinach, ils ont été les rouliers de la pensée à travers le monde. Cela seul ne suffirait-il pas à assurer la fortune d'un livre qui, lui aussi, est unique en son genre dans la littérature historique française ?

Jean Réville.

B. Laufer. — **Ein Sühngedicht der Bonpo. Aus einer Handschrift der Oxforder Bodleiana** (*Denkschriften der K. Akademie der Wissens, i. Wien; Phil. Hist. Classe*. B. XLVI). — Wien, 1900, Gerold's Sohn, p. 60, in-4°.

M. Laufer est un des rares et des meilleurs thibétanisants. Ses séries d'études sur la Médecine au Thibet, sur le Culte des Nâgas ont été favorablement accueillies par le public compétent. Il publie maintenant, d'une façon qui semble excellente, un texte thibétain, manuscrit de la collection Schlagintweit. Il l'étudie au point de vue philologique, métrique, lexicographique ; il le traduit. Il donne ainsi un exemple à suivre aux savants qui éditent de ces textes difficiles de langues difficiles, et qui devraient toujours donner avec l'ouvrage lui-même, la traduction qu'ils ont nécessairement faite. Mais si nous pouvons louer M. Laufer de ses intentions, nous sommes incompétents pour apprécier cette partie de son travail. Seulement, comme il analyse et commente son texte du point de vue de l'histoire religieuse, nous pouvons, sur ce point du moins, faire porter notre critique.

M. Laufer intitule sa publication : Poème expiatoire des Bon-po. Ce serait, d'après lui, un texte isolé, provenant de la religion primitive du Thibet, qu'on appelle la religion Bon ; il aurait été recueilli sous la dictée, à une date peu ancienne (p. 14). Il serait probablement originaire du Thibet occidental. Mais bien que récemment rédigé, il représenterait une survivance de croyances et de rites fort anciens, antérieurs à toute influence bouddhique. « Le contenu viendrait du plus pur et du plus ancien fonds de la religion des Bon-po » (p. 1).

M. *L.* a divisé ce texte en paragraphes, partie suivant des raisons métriques (p. 3), partie suivant des raisons logiques. Les sept premiers paragraphes forment une véritable cosmologie. On y voit l'origine aquatique de la terre ; la naissance des Nâgas (dieux serpents) et de leurs castes ; celle des gÑans (esprits qui me semblent être ceux de l'espace, du temps, du bois et de la pierre) ; celle des Sa-bdag ou maîtres de la terre ; celle de tous les démons qui forment leur suite. Apparaissent alors Skos, sa femme et ses fils. Ils blessent les esprits en s'emparant des sources, en creusant la terre, en se servant de pierres et de bois pour leurs maisons, en maltraitant les animaux démoniaques, grenouilles, scorpions, et autres. Les esprits prennent une revanche terrible : ils infligent aux hommes les maladies dont l'apparition dans le monde remonte à cette époque. C'est alors que, sur les conseils de la devineresse, les hommes font une riche offrande expiatoire. « En rachat » (*glud*), ils prennent des habits de fête, présentent des peintures de dieux et d'animaux démoniaques ; ils exposent du lait et des « médecines de Nâgas ». Grâce à ces rites, les trois sortes d'esprits guérissent les blessures des animaux de leur suite, grenouilles, scorpions, fourmis. Et ils permettent aux hommes d'être guéris. Le texte se termine par une sorte d'hymne d'alliance, exprimant que les hommes sont délivrés « des liens de la maladie », et que désormais ils sont en paix avec les dieux.

Cette publication est des plus heureuses, et nous informe de faits, on le voit, presque absolument nouveaux.

Mais quelques questions se posent, invinciblement, et semblent devoir être résolues dans un autre sens que celui que M. *L.* indique. Ce fragment de religion Bon est-il pur d'éléments étrangers ? Il paraît bien que les offrandes expiatoires d'effigies de papier soient d'origine chinoise (vers. 182) ; l'énumération des castes de Nâgas est purement hindoue. D'autre part ce texte est-il vraiment un « poème expiatoire ? » Mais outre que cette qualification est bien peu claire, elle suppose l'emploi du mot « d'expiation » dans un sens vraiment très large. Ne serions-nous pas en présence d'une formule magique, comparable aux formules d'« origine » finnoises? et ces vers ne seraient-ils pas ceux qu'emploierait l'officiant du service Bon, lorsqu'il voudrait conjurer la maladie en lui disant sa nature?

La traduction ne semble pas être faite suivant des principes toujours constants. Pourquoi *oOma* n'est-il pas traduit par « lait » au vers 200?

M. Mauss.

A. Le Chatelier. — **L'Islam dans l'Afrique occidentale**. Paris, G. Steinheil, éditeur, 1899, 376 p. in-8°. 10 fr.

Je ne crois pas qu'il soit utile d'insister près du lecteur sur l'importance qu'on doit attacher en France à la connaissance de l'Islam non pas seulement au point de vue théorique, mais aussi au point de vue pratique. Par ses possessions africaines, la France est avec l'Angleterre, la Russie et la Hollande, une grande puissance musulmane et, dans l'intérêt de son empire colonial, elle ne peut s'en tenir à des spéculations sur l'avenir de la société islamique, puisque cet avenir constitue une partie du sien. Aussi doit-on accueillir avec empressement des livres comme celui que je signale aujourd'hui et dont l'auteur a vu, et bien vu, l'Islam dans ses manifestations les plus diverses : en Algérie, en Turquie, en Égypte, au Maroc, au Sahara et au Soudan et en a rapporté les matériaux d'un livre qui nous manquait. Grâce à ses nombreux voyages et à l'expérience qu'il en a retirée, M. Le Châtelier a pu se soustraire, après l'avoir partagée quelque temps, à la tendance à tout unifier et à considérer les diverses confréries comme employant les mêmes procédés, suivant les mêmes errements et constituant une armée secrète sous une direction et une impulsion uniques. Ce qui est vrai de quelques sectes militantes, les Derqaoua, par exemple et les Senousya, ne l'est pas de bien d'autres. Éclairé par une étude plus vaste de l'action de l'Islam, M. Le Châtelier n'a pas hésité à abandonner ce que ses premières conceptions avaient de trop absolu et de trop uniforme pour avoir été influencées par le spectacle de l'Islam en Algérie.

Après avoir décrit le sol et le pays du Sahara et du Soudan occidental, l'auteur étudie successivement les diverses races au point de vue linguistique, car en l'absence d'histoire, c'est le seul critérium qui puisse en établir la parenté[1]. Il passe en revue successivement les Songhai,

1) A rectifier quelques termes qui sont surtout des fautes d'impression : p. 36, le XIe siècle ne correspond pas au VIIe de l'hégire, mais au Ve. — P. 39, Ouqaïmagha n'existait pas 300 ans avant l'hégire, mais 300 ans avant que l'Islâm fût porté au Soudan. — P. 41, on pouvait rappeler l'empire des Rostemides de Tiharet : de plus, une autre secte khâredjite, les Sofrites dominaient à Tlemcen. — P. 42, au lieu de *Belkin ben Zizi*, lire *Bolokkin* ou *Bologguin ben Ziri*. — P. 42 et 53, au lieu de *El-Mestamer*, lire *El-Mostancer* ; ce fut plutôt le vizir El-Yazouri qui eut l'idée de lancer les Arabes hilaliens sur le Maghreb. — P. 43, lire *El-Molaththemin* au lieu d'*El-Molaththemin*. — P. 58, lire *Sous* au lieu de *Sons*. — P. 70, lire *Bagx* au lieu de *Baya*. — P. 74, lire *Tectosages* au lieu de *Tectosays*.

les Berbères, les Arabes, les Ouolofs, les Sérères, les peuplades du littoral, les Mandé, les Peul[1] et les Mossi. Le chapitre se termine par un paragraphe sur les Juifs du Sahara occidental, mais je ne puis accepter ses hypothèses sur la provenance yéménite de Juifs établis entre le Niger et l'Atlantique. Le *Qartâs* est loin d'être une autorité sûre en ces matières et quant aux traits judaïques que M. Le Châtelier croit retrouver chez les Beni Ḥassan, il ne faut pas oublier que les Arabes et les Juifs appartiennent à la race sémitique[2].

L'auteur passe ensuite à l'avènement de l'Islam et à ses conquêtes. Je ne crois pas, malgré le témoignage d'Ahmed Baba (?) cité p. 128, qu'au temps de 'Oqbah ben Nafi·, Ghana comptât douze mosquées. Les premières expéditions des Musulmans vers le sud ne dépassèrent pas le Fezzân et furent de simples ghazzias[3]. En ce qui concerne la légende de ·Othman dan Fodio, la Qaṣidah dont il parle a été publiée dans la *Revue africaine*[4]. Le tableau de l'influence peule est exactement tracé et l'on ne peut que s'associer aux conclusions (p. 155) : la découverte de

1) En ce qui concerne les Peul, c'est Krause (*Ein Beitrag zur Kenntniss der fulischen Sprache in Afrika*, Leipzig 1884, in-8) qui range leur langue dans la famille hamito-sémitique : au point de vue philologique, cette opinion est inadmissible. Müller (*Grundriss der Sprachwissenschaft* t. III, i, Vienne, 1884, in-8) en fait une langue du groupe nouba avec le Kounama, le Barca, le Toumala, l'Iloigob et l'A-Sandeh. A la bibliographie des sources sur l'histoire des Peul, on peut ajouter Mockler-Ferryman, *Up the Niger*, Londres, 1892, in-8, et à celle de leur langue, Grimai de Guiraudon, *Manuel de la langue foule*, Paris, 1894, in-8.

2) A ce que l'auteur dit des Ḥassan, on peut ajouter relativement à l'importance de cette famille qu'aujourd'hui encore, l'arabe parlé au Sénégal s'appelle *hassanya*. Ce qui peut faire douter de la prétention des Trarza à être issus de Ḥassan, et à fournir une tribu noble et par conséquent arabe, c'est que le berbère Zénaga est parlé précisément chez eux, même par les marabouts.

3) Il y a encore lieu de corriger un certain nombre de fautes d'impression : P. 127 au lieu de *Amrou ibn Naas*, lire *'Amr ben El-'As*. — P. 128, au lieu de *Tiboutan*, lire *Tiloutan*. — P. 135, lire *Ibn Khaldoun* et non *Ibn Khaldoun*. — P. 135, 136, 137, lire *El-Meghili*, au lieu d'*El-Moghouli*. C'est ce personnage qui a été travesti à plusieurs reprises en El-Mouchéili(?!) dans un livre écrit à la hâte et plein d'erreurs, mais qui a fait quelque bruit, *Tombouctou la Mystérieuse*, de F. Dubois (Paris, 1897, in 8, voir p. 338-340). *Cf.* sur ce personnage mes *Notes de Lexicographie berbère* (IVe série, Paris, 1888, in-8, p. 17-20) et Bargès, *Complément de l'histoire des Beni Zeiyan* (Paris, 1887, in-8, p. 389-392). — P. 137, 138, 139, lire *Djebal* au lieu de *Djeblat*. — P. 143, lire *El-Masmoudi* au lieu d'*Ansamoudi*.

4) No 227, Alger, 1897, et no 228, Alger, 1898.

nouveaux documents pourra peut-être combler quelques lacunes, mais les grandes lignes restent intactes.

La seconde partie est consacrée à la description de la renaissance et de la propagation de l'islam à l'époque moderne[1]. Les chapitres dont il se compose nous présentent un tableau net et complet du double courant, Kadrya et Tidjanya, qui porte l'Islam dans le pays noir. Les premiers, ayant pour représentant la grande famille des Bakkay dominèrent sans peine jusqu'à l'apparition du célèbre El-Hadj Omar qui donna la prépondérance aux seconds en fondant, après sa défaite sous les murs de Médine, un empire peul sur le Moyen Niger. L'histoire de l'Islam dans cette période est celle de la lutte des deux partis, lutte qui se continua après la mort d'El-Hadj 'Omar, tué près de Ḥamdallah par Ahmed el-Bakkai. La puissance française mit fin à ces guerres en occupant Ségou, la capitale d'Ahmadou Cheikhou, successeur d'El-Ḥadj 'Omar, et Tonbouktou, l'ancien domaine des Bakkai. L'auteur passe ensuite en revue les divers mouvements locaux dans le Ripp, le Cayor, la région de Bakel, la Gambie jusqu'à l'établissement de l'empire de Samory qui, au point de vue religieux, se rattache aux Kadrya. Ses massacres qui dépassèrent les horreurs dont on avait été témoin jusqu'alors, eurent pour résultats de séparer de lui une grande quantité de musulmans modérés et surtout de surexciter contre l'Islam l'esprit fétichiste moins hostile que l'esprit musulman à la pénétration française qui apporte à ces régions la paix et la prospérité.

Dans la troisième partie, M. Le Châtelier étudie la répartition actuelle de l'Islam[2]. Je crois utile de citer le passage où il résume avec autant de précision que d'exactitude les vicissitudes de la conquête musulmane. « Ce sont tout d'abord les Berbères qui, sur les limites de leur habitat étendent la foi musulmane jusqu'au Moyen Niger et au Sénégal. Après eux les Mandé de Mali et les Songhaï donnent au domaine du Mahométisme de nouvelles limites. Les premiers le propagent au sud du Sénégal, le long de l'Atlantique, et les seconds, dans la vallée du Niger inférieur vers le golfe de Bénin.

1) P. 205, lire *Braknas* au lieu de *Baoknas*. — P. 317, lire *Khedem* (Khadem) au lieu de Rhedem.

2) Je signalerai à cette occasion l'utilité des cartes qui nous montrent cette pénétration ; III. Propagation de l'islâm par migrations, p. 128 ; IV. Pays musulmans au XVIIIe siècle avant la conversion des Peul, p. 144. — VI Pays musulmans à la fin du XIX siècle. — P. 320. Répartition des influences religieuses.

« A la décadence de leurs empires, correspond une période de retrait du flot islamique.

« Les fétichistes l'emportent à l'Ouest sur le littoral, et dans l'Est, refoulent les musulmans jusqu'au territoire occupé par la race Songhai. Le Soudan proprement dit, toute la contrée qu'occupent les races nègres, échappe momentanément à l'invasion. Mais la dispersion des Mandé du Nord et des Soni-nké répand au loin les traditions koraniques dans les pays idolâtres, en même temps que les colonies des deux peuples forment çà et là des colonies mahométanes. Déjà le contact des deux croyances s'établit sur des points multiples.

« Puis un mouvement de renaissance doctrinaire, contemporain de l'invasion arabe, se produit chez les Musulmans des confins du Soudan. Il se propage au delà parmi les peuplades Peul et détermine l'expansion politique de leur race. Sous la domination de ce nouvel élément ethnique, les régions du Moyen Sénégal, le Foutah-Djallon, et bientôt après, la vallée du Bas Niger vers le Sokoto, celle de la Bénoué, deviennent définitivement la proie du croissant.

« En même temps commence sous les auspices des Kadriya une oeuvre de propagande pacifique. Par l'instruction qu'ils donnent à leurs disciples, par les colonies qu'ils fondent de tout côté, les adeptes de l'Islam mystique multiplient dans le Soudan païen leur centre d'action. Une autre école, rivale de la leur, celle du Tidjaniya, intervient bientôt pour appliquer les formules belliqueuses qu'elle a empruntées à la réforme moderne. Revenant à la tradition du Songhaï, le mahométisme se crée alors par la force un vaste empire, qui de Timbouctou s'étend à tout le Niger supérieur et déborde vers l'Océan. Mais il s'écroule, ne laissant que des ruines.

« Cependant, malgré la réaction que provoque bientôt après la conquête française jusqu'au Soudan, la recrudescence du fanatisme pendant cette courte période suffit pour rendre des forces à l'Islam.

« Suivant la voie tracée par leur chef, les Tidjaniya continuent encore les guerres saintes sur les confins du Foutah-Djallon, sur la Gambie, après avoir, sur le Niger même, fondé des royaumes. Entre ce fleuve et le Haut Sénégal, notre occupation établit, il est vrai, une barrière aux progrès politiques du mahométisme, mais au delà, le mouvement dessiné par les Kadriya et les Tidjaniya se propage librement. Avec Samory, il aboutit à la prépondérance momentanée de la foi musulmane, soit par la destruction en masse des populations fétichistes, soit par la libre extension des anciennes colonies Kadriyennes.

« Mais la puissance des Tidianes s'effondre avec Ahmadou; Samory disparaît à son tour après avoir joué son rôle final en chef de bandits plutôt qu'en commandeur des croyants. Et l'Islam se trouve en présence d'un facteur désormais immuable de son évolution : l'occupation européenne » (p. 253-255).

Ne pouvant tout citer, je recommande particulièrement les pages qui traitent de l'évolution de la population musulmane de Saint-Louis, évolution favorisée par les circonstances et aussi par nous, dans un esprit qui pourrait créer plus tard des difficultés. L'auteur passe ensuite en revue les diverses régions du Sénégal, du Sim, de la Gambie, du Haut Niger, du pays des Touaregs du Sud, du Fouta-Djallon, des Rivières du Sud. Cet islamisme n'est pas exempt de pratiques fétichistes, et dans le chapitre II. M. Le Châtelier signale de curieuses survivances [1]. Les ordres religieux les plus répandus sont les Chadeliya, divisés en congrégations indépendantes, les Kadriya aux ramifications multiples, mais isolées et les Tidjaniya : la carte de la répartition des influences religieuses (p. 320) permet de saisir d'un coup d'œil le champ d'action de ces divers ordres.

L'auteur aborde ensuite la question de l'avenir de l'Islam soudanien et de l'attitude qu'il y a à prendre à son égard : sa conclusion est celle que devront adopter ceux qui ont la charge du gouvernement du pays. D'abord il est nécessaire d'avoir une connaissance exacte de la région qui permettra d'éviter de graves maladresses causées par l'ignorance de la situation politique, non pas même personnelle, mais traditionnelle. « Il est impossible qu'il en soit autrement, aussi longtemps que l'histoire, l'organisation politique, la répartition sociale de nos peuplades africaines, n'auront pas fait l'objet d'études complètes pouvant se résumer en une courte notice précise, qui définisse dans leur ensemble les origines historiques des races, et, pour chacune, son fractionnement, les causes et les conséquences de son éparpillement, les localisations des influences et l'orientation essentielle des tendances » (p. 347). Il faudra adopter ensuite une ligne de conduite envers l'Islam : pas d'oppression ni de persécution. « Le sentiment religieux ne peut que se fortifier par ce qui l'exalte ou l'attaque. Il s'agit seulement de le laisser évoluer sur lui-même, avec une neutralité poussée aussi loin qu'il peut être prudent, mais sans imprudence : de ne lui donner ni d'aliments positifs, ni d'aliments né-

1) On peut y ajouter celles qui sont mentionnées dans le *Nour el-Albâb* (*Revue africaine*, n° 227, p. 301-303, 309-310).

gatifs » (p. 350). Pour y arriver, on doit, en présence du peu de résultats obtenus par les missions chrétiennes, favoriser l'extension du français comme langue officielle et autant que possible, langue commerciale à la place de l'arabe. « Que l'arabe devienne inutile dans les transactions, qu'il soit abandonné, les huit dixièmes des Soni-nké et des Mandé-Dioula qui fréquentent les écoles des Tholba les déserteront parce que la foi religieuse seule les y poussera, sans avantages matériels » (p. 355-356). On me permettra de terminer ces citations par le passage suivant qui résume parfaitement la marche à suivre.

« Il est impossible, parce que dangereux, de s'attaquer directement à l'Islam, de le persécuter : la persécution ne peut que donner plus d'élan à ses éléments turbulents... Il est plus dangereux encore d'entourer l'Islam de faveurs, d'honneurs, de le rendre religion d'État, parce que c'est le fortifier, et que, seul juge de ses intérêts, il n'usera de sa puissance grandie qu'à son gré et non au nôtre.

« Une seule attitude convient à son égard sur le terrain religieux et politique : l'indifférence religieuse et la prudence politique, la surveillance active et l'énergie sans hésitations, quand le besoin s'en fait sentir.

« Mais en dehors du terrain religieux, il est un terrain sur lequel, sans porter atteinte à ce qui doit être ménagé et respecté, nous pouvons lutter activement et efficacement contre lui : le terrain de la langue économique par la langue.

« Le jour où l'arabe aura cessé d'être la langue officielle et commerciale dans l'Afrique occidentale, l'Islam n'y sera plus dangereux, parce que ses écoles seront désertées ; tel est le but précis vers lequel doivent tendre résolument nos efforts » (p. 364-365).

Souhaitons que l'ouvrage de M. Le Châtelier soit entre les mains de tout fonctionnaire, civil ou militaire, qui détient la moindre parcelle d'autorité. On ne saurait recommander de meilleur guide.

René Basset.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

R. H. Brown (Major). — **The Land of Goshen and the Exodus**. With two maps and four plates. — London, E. Stanford, 1899. In-8°, 85 pp.

La Bible nous rapporte[1] que la famille de Jacob, chassée de Canaan par la famine, vint en Égypte. Joseph présenta son père et cinq de ses frères au Pharaon, qui leur donna la terre de Gochen pour y habiter et y faire paître leurs troupeaux et les siens[2]. Ils y prospérèrent et s'y multiplièrent et c'est seulement plus de 400 ans après que les Israélites, sous la conduite de Moïse, quittèrent le pays qui leur avait été si hospitalier[3].

Quelle est cette terre de Gochen où les Abrahamides vécurent si longtemps? Dans quelle partie de l'Égypte faut-il la localiser? On a beaucoup discuté à ce sujet et, en général, bien inutilement. Exégètes et égyptologues ont proposé des identifications, avec preuves à l'appui, sans aboutir à une solution certaine.

Le major Brown n'est ni égyptologue ni exégète; néanmoins il a écrit un livre sur le pays de Gochen et l'Exode. Il est vrai qu'il ne prétend pas donner la solution du problème. Son livre m'apparaît plutôt comme une sorte de causerie, comme un exposé de ce qu'ont fourni les savants sur la question. Il cite, du reste, ses auteurs; ce sont les ouvrages de Brugsch Bey, de Sayce, de Maspero, de Naville, de Dawson, etc. Il suivra de préférence Naville. C'est dire que le major Brown s'en tiendra aux idées traditionnelles sur le problème : « The Pharaoh who dreamed these dreams and advanced Joseph to his high position in the government was, according to christian tradition and Egyptological research, Apophis, one of the last, if not the last, of the Hyksosor Shepherd kings. These kings did not belong to the established dynasties, but were invaders from a foreign country... » p. 20.

L'ouvrage est clairement écrit, divisé en trois chapitres d'inégale longueur et d'inégale importance : I. Le pays de Gochen. II. L'Exode. III. Événements modernes dans le pays de Gochen, le tout précédé d'une introduction.

Une certaine pointe d'humour égaie de temps à autre la lecture, témoin ce passage où l'auteur, à propos de Joseph, propose aux jeunes gens de suivre son exemple : « A third point might also be noticed. We have in Joseph a prece-

1) Genèse, 47, passim.
2) Genèse, 47, 6.
3) Exode, 12, 37.

dent, and an eminently encouraging one, for putting young men of foreign nationality into high administrative posts in the Egyptian government. The modern history of Egypt can furnish examples of the precedent being followed; and let us hope the parallel will be made perfect by the same sequel of success », p. 20.

Les eaux du Ouady Toumilat, que l'on suit en partie en se rendant en chemin de fer du Caire à Ismaïlia, donnent à la région une fertilité relative; c'était plus qu'il n'en fallait pour les frères de Joseph, lorsqu'ils quittèrent les plateaux désolés des monts de Juda, et tout particulièrement des environs d'Hébron et de Beer Scéba. La terre de Gochen où ils vinrent s'établir semble donc bien être ce coin de l'Égypte compris entre Bubastis, Tanis, le désert et le ouady Toumilat.

Dans son livre, le major Brown n'oublie pas qu'il est Anglais, et après avoir cité une prophétie d'Esaïe, il termine par cette comparaison entre le rôle présent de l'Angleterre et le rôle passé d'Israël en Égypte : « And the Lord shall smite Egypt : he shall smite and heal it. In that day shall Israel be the third with Egypt and with Assyria, even a blessing in the midst of the land. So prophesied Isaiah. The healing process was begun at once after the smiting and the *rôle* of Israel was taken by England, a blessing in the midst of the and and its liberator from the bondage of misrule and oppression », p. 84-85.

Je me demande si Pharaon et Joseph avaient prévu la chose.

F. Macler.

Louis Leger. — **La Mythologie slave**, 1 vol. gr. in-8 de XIX et 248 p. — Paris, Leroux; 1901.

Notre collaborateur, M. Leger, a réuni dans ce beau volume les études de mythologie slave qui ont paru dans la *Revue de l'Histoire des Religions* au cours des dernières années. Ce n'est cependant pas une simple réimpression. Chacun des articles a été revu, corrigé où c'était nécessaire; le travail a subi des modifications et surtout de nombreuses additions. Nous citerons, par exemple, les illustrations hypothétiques, mais à coup sûr curieuses, qui facilitent au lecteur l'intelligence du texte.

Dans un domaine aussi difficile d'accès et encore insuffisamment exploré, cette méthode qui consiste à soumettre aux quelques spécialistes compétents es divers chapitres du futur livre, sous forme d'articles de revue, offre de grands avantages. Elle permet de s'avancer avec prudence, en s'éclairant des renseignements nouveaux que procure chaque publication partielle. C'est ainsi que les courtes études dont la Revue a eu la primeur, sont devenues le livre imposant que l'éditeur Leroux vient de publier, dont on peut dire, sans crainte d'être accusé de complaisance pour les amis de notre maison, que c'est assurément le

meilleur ouvrage et le plus complet que nous possédions aujourd'hui sur la mythologie slave.

C'est feu le doyen Lichtenberger qui incita le premier M. Leger à écrire un exposé de la mythologie slave pour l'*Encyclopédie des sciences religieuses*, en 1880. Cet exposé parut ensuite agrandi et remanié dans la *Revue de l'Histoire des Religions* en 1882, puis en volume à part sous le titre *Esquisse sommaire de la mythologie slave* (épuisé, mais réimprimé dans le 2e vol. des *Nouvelles études slaves* du même auteur). Il a été traduit en serbe, en tchèque et en russe. Les obligations multiples de l'enseignement obligèrent M. Leger à différer la continuation des recherches critiques sur ces mêmes sujets jusqu'en 1895, sans toutefois qu'au cours de ses autres travaux il cessât de colliger les documents utiles. A cette époque il consacra deux semestres de conférences au Collège de France à la mythologie slave. Ce sont ces leçons qui, après avoir passé par notre Revue, ont pris leur forme définitive dans le volume dont nous sommes heureux d'annoncer la publication. Assurément M. Leger, moins que personne, ne pense avoir fait une œuvre définitive sur un pareil terrain. Mais à coup sûr, c'est une œuvre mûrie, non une improvisation.

Jean Réville.

A. Roussel. — **Légendes morales de l'Inde.** Paris, 1901, Maisonneuve (*Les littératures populaires*, t. XXXVIII, XXXIX). — vol. I, p. x-327; vol. II, p. 300, petits in-8e écu.

Ces deux petits volumes contiennent la traduction d'un certain nombre d'épisodes choisis du Mahâbhârata, du Bhâgavata Purâna et du Mahâtmya (sorte de supplément) de ce dernier Purâna. Les textes sont intéressants ; chacun d'eux forme un tout littéraire presque parfait. M. Roussel a heureusement réussi à donner une idée exacte et attrayante de toute cette littérature à la fois morale, épique, religieuse, qui fut celle de l'épopée et des Purânas. La traduction a de plus ce grand mérite d'être fort claire (sauf de rares exceptions, vol. II, p. 172).

Ces légendes, ou, plus exactement, ces *itihâsas*, ces histoires, sont les unes purement juridiques, les autres purement morales ou purement religieuses. Il y en a qui ont une valeur presque politique : elles concernent le roi, la justice, le glaive de justice, l'origine des castes. Les autres expriment la doctrine morale courante dans l'Inde, la sagesse brahmanique pure et simple, comme par exemple le conte des vingt-quatre *gurus*. D'autres développent des maximes générales du bons sens ; telle est l'histoire d'Indra qui se transforme en chacal pour apprendre à un brahmane à ne pas désirer changer de nature. Enfin M. R. a introduit dans ces « légendes morales » quelques-unes qui sont exclusivement religieuses ou ascétiques : telle l'histoire de Mârkandeya et celle de Dévotion (*Bhakti*).

La traduction est accompagnée de notes et commentaires, et d'un petit index,

analytique et explicatif. La chose était utile et nécessaire. Et l'on doit regretter que M. R. n'ait pas plus utilisé sa connaissance approfondie du brahmanisme épique et purânique. Ces deux petits volumes eussent été infiniment plus précieux aux débutants. Dans l'Inde la littérature religieuse forme un immense tout continu. Certains mots éveillent dans l'esprit du lecteur hindou de longues et vastes réminiscences. Tel nom propre comme ceux de Krsna, de Dvârakâ, de Prajâpati, tel nom commun comme ceux de dîksâ, de samsâra, de sâmkhya, étaient dignes de longues explications historiques.

La raison pour laquelle M. R. a cru pouvoir se passer de véritables commentaires est probablement qu'il a traité ces textes comme représentant le folk-lore hindou (I, p. 2). Il est bien difficile de lui donner raison sur ce point. Nous sommes ici en présence des plus purs produits de la littérature brahmanique savante. Les origines populaires de ces récits sont probablement réelles, mais alors elles remontent à des temps préhistoriques et, en tout cas, elles étaient depuis longtemps oubliées lors de la rédaction. Il est vrai que, depuis, le Mahâbhârata et les Purânas sont devenus partie intégrante de la gnomique hindoue; ils ont depuis de nombreux siècles une fonction d'enseignement. Néanmoins ils n'ont encore pénétré réellement que les castes supérieures, celles qui reçoivent l'éducation brahmanique. Ils ne constituent pas le folk-lore au sens propre du mot, mais la tradition de quelques castes; ces castes, sont les plus représentatives il est vrai, mais enfin ce n'est pas le peuple hindou lui-même.

Quelques erreurs d'impression assez naturelles (ex : dikshâ pour dîkshâ, II, p. 336: *sa gotra*, II, p. 82); quelques erreurs de fait (II, p. 175, le soma mentionné comme matière du sacrifice quotidien; I, p. 55, le fil, sûtra, est la nature, pradhâna, et non pas l'Intelligence créatrice(?) *âtman*); enfin de temps en temps une apologétique catholique un peu intempestive (II, p. 162; I, p. 28), ne dépare pas trop cette utile publication.

M. Mauss.

J. Vinson. — **Légendes Bouddhistes et Jaïnas**, traduites du tamoul. — Paris, Maisonneuve, 1901, vol. I, p. xxviii-227; vol. II, p. 274, petit in-8° écu.

Ces deux volumes contiennent la traduction de trois textes tamouls tous assez récents. Le premier est l'abrégé tamoul du grand poème classique le Jîvakacintamani, que M. V. appelle couramment Sindamani. C'est l'histoire d'un héros amoureux, Jîvaka, fils de roi détrôné. Grâce à la protection des dieux, grâce aux pouvoirs magiques de nombreux auxiliaires, il rentre en possession de son royaume. Puis arrivé au comble de son bonheur il écoute le sermon de deux moines jaïnas (I, p. 45, sqq.) et renonce à ses femmes et à la vie du siècle. M. V. traduit les passages les plus typiques du poème lui-même, et il a commencé l'étude critique du texte (I, p. 88). Il l'attribue (I, p. xx) à un auteur du xii° siècle.

La seconde partie du travail est la traduction d'un résumé, fait par Svâminâthârya, du roman intitulé Silappadigaram. Ce poème semble faire partie du cycle de contes racontés sur Gobala et le joaillier voleur (cf. appendice, vol. II). Écrit par le marchand Çâttâ, au XVIe siècle probablement, il raconte l'histoire de Kannagi, femme vertueuse du marchand Gobala. Celui-ci est exécuté à tort, et sa femme le venge; elle réprimande le roi qui meurt de chagrin; et elle incendie la ville de Maduré en jetant sur elle sa mamelle droite. Le poème n'a de jaïna que certaines allusions à la théorie jaïna du *karman* (des actes causes de la destinée.)

La fin du premier volume et le commencement du second sont occupés par la traduction de l'abrégé du Manimegalei, c'est-à-dire de l'histoire poétique de Manimekhala. Cette héroïne est un personnage du même cycle littéraire que Gobala, puisqu'elle est en relation avec la courtisane Mâdhavi, amie de ce dernier. Chose curieuse, nous sommes ici en présence d'un poème nettement bouddhique, sauf un certain nombre d'éléments hétérodoxes. Manimekhalâ est une réincarnation de Laksmî, et elle a été l'épouse de Rahula. Celui-ci est devenu dans cette vie son malheureux poursuivant Aputra. Il meurt et elle, inaccessible, modèle de renoncement bouddhique, accomplit divers miracles.

Le reste de l'ouvrage de M. *V.* contient un vocabulaire explicatif et une petite histoire du bouddhisme et du jaïnisme. Cette partie du travail est claire, assez informée, utile.

M. *V.* a fait connaître aux non tamoulisants des textes intéressants. Ces abrégés et ces extraits contiennent des renseignements notables. Ils nous prouvent que le bouddhisme a persisté, jusqu'à une époque très rapprochée de nous, dans les pays tamouls. Il jouissait en tout cas d'une réelle popularité romanesque; il existait d'une façon vivace, sinon dans les milieux populaires, du moins dans les milieux littéraires, en particulier dans l'illustre académie de Maduré. De plus ces textes nous prouvent que le jaïnisme forme un élément essentiel de la littérature tamoule. Maintenant sont-ce bien là des légendes, comme M. V. les intitule? Circulent-elles dans les milieux populaires, sont-elles mises en œuvre par la collectivité dans les sociétés tamoules? Rien n'autorise à le croire. Nous avons ici, probablement, de purs romans hindous, avec la machination habituelle des inventions littéraires hindoues : artifices magiques, imprécations, injustices, exils, reconnaissances, et de nombreux *dei ex machinâ*.

M. *V.* s'excuse d'avoir procédé avec une certaine hâte : et en effet, comme l'auteur le sait, letravail pèche au point de vue philologique, en particulier en ce qui concerne les transcriptions (v. p. 30). Nous n'insisterons pas. — Mais il est aussi possible de relever quelques imperfections au point de vue historique. Surtout en ce qui concerne le jaïnisme, d'ailleurs encore si mal connu, M. *V.* commet d'étonnantes affirmations : II, p. 188, il identifie, sans l'ombre d'une preuve et contre toute la littérature du bouddhisme lui-même, les *nirgranthas*, ou Jaïnas avec les *mahâsâmghikas*, les premiers scissionnaires de la communauté bouddhique; I, p. x, sans preuve et sans date, il parle d'une expulsion des Jaïnas

chassés du Nord comme hérétiques (?). — Les erreurs sont moins nombreuses en ce qui concerne le bouddhisme, mais elles sont sérieuses : comme par exemple, II, p. 140, de considérer les *bodhisattvas* Manjuçri et Avalokiteçvara comme des *prébuddha* (*sic*).

Marcel Mauss.

Gaudefroy-Demombynes. — **Les cérémonies du mariage chez les indigènes de l'Algérie.** — Maisonneuve, 1901, 36 pp. in-18; 3 fr. 50.

Cette plaquette est la deuxième d'une série, les « Mélanges traditionnistes », que publient MM. Paul Sébillot et Julien Vinson. Les indigènes qu'a observés M. *G. D.* sont ceux de Tlemcen (ville et campagne), Constantine (ville) et les Aït-Traten de la Kabylie. Quatre chapitres nous parlent : de *l'accord des parties*, de *l'arrivée des époux au domicile conjugal*, de *la nuit de noces* et *après la nuit de noces*. Puis viennent des observations, un Index des mots orientaux, très utile, et un Index des noms géographiques. Les notes sont presque toutes comparatives.

La publication de ce petit volume est une bonne aubaine pour les ethnographes. Les livres sur l'Algérie ne manquent guère; ils sont même tellement nombreux qu'on pourrait croire bien connus le pays et ses habitants; le malheur est que bon nombre n'ont pas de valeur scientifique, au moins à notre point de vue. Une promenade de quelques mois, des descriptions plus ou moins réussies, des racontars de guides et de colons et l'ouvrage est fait. Voici 60 ans que les Français parcourent ce pays musulman : ce n'est que dans les dernières années que grâce à M. R. Basset l'étude scientifique de l'Islamisme algérien a été entreprise. Son disciple, M. Doutté a pris rang à son tour parmi les travailleurs sérieux; il était temps que la psychologie musulmane et les travaux sur l'Islam ne fussent pas abandonnés à des étrangers, tels que Lane, Robertson Smith, ou Goldziher. Il y a encore beaucoup à faire sur ce terrain.

M. *G. D.* a recherché les parallèles aux rites qu'il avait observés; notre immense littérature nord-africaine ne lui a presque rien fourni : plusieurs documents n'ont pu être utilisés qu'avec une extrême prudence, les auteurs ayant donné à leur récit un vernis littéraire qui pouvait faire croire à une adaptation. L'auteur a réuni ses faits absolument au hasard ; il a puisé là où il se trouvait, en des régions fréquemment parcourues par les Européens et déjà très colonisées, et sa récolte s'est trouvée riche ; c'eût été bien autre chose s'il avait pu observer des gens moins en contact avec notre civilisation. Il faut absolument qu'on se mette au travail, qu'on fouille les villages et les douars. Peut-être un questionnaire dans le genre des *Notes and Queries* de l'Institut Anthropologique anglais faciliterait-il la tâche aux hommes de bonne volonté et leur enseignerait-il quelque rigueur scientifique.

Je crois donc inutile pour le moment de discuter la valeur des faits recueillis

par M. *G. D.* On retrouve en Algérie, comme on pouvait s'y attendre : des rites de purification, d'agrégation, de propitiation ; des tabous ; des pratiques magiques de tout genre ; des survivances du mariage par enlèvement ; des indications d'achat de la fiancée bien que la dot existe (là surtout les recherches précises sont nécessaires). D'autre part les expressions arabes ou berbères désignant tel acte rituel ne correspondent pas toujours, comme signification, à cet acte ou présentent un sens encore obscur. Encore une fois, il nous faut des monographies et cela non seulement sur les rites du mariage, mais aussi sur ceux de la naissance, de la circoncision, des funérailles. C'est là d'ailleurs l'avis de l'auteur qui a l'intention de continuer ses recherches sur place.

A. van Gennep.

A. Houtin. — **La controverse de l'apostolicité des Églises de France au XIXe siècle.** — Paris, Fontemoing, 1901 ; gr. in-8 de III et 136 p.

M. l'abbé Houtin a publié dans la *Province du Maine*, puis en tirage à part chez Goupil, à Laval, le récit que l'éditeur Fontemoing vient de faire paraître en volume. Nous avons donc affaire à une seconde édition, suivant de très près la première. Cela dénote que le travail de M. *H.* a eu du succès et que la cause dont il s'est constitué le défenseur passionne un nombre considérable de personnes. A nos yeux toute la controverse dont il nous raconte l'histoire rappelle beaucoup les efforts pour enfoncer une porte ouverte. L'apostolicité des Églises de France est, en effet, une de ces légendes qu'aucun historien tant soit peu au courant des origines du Christianisme ne saurait un instant prendre au sérieux. Rien ne prouve mieux à quel point la grande majorité du clergé français est profondément ignorante de la première histoire de l'Église, grâce à la déplorable éducation historique des séminaires, que le succès et l'autorité de ceux que M. Houtin appelle « les légendaires ». Il y a eu là un véritable recul du niveau intellectuel du clergé au cours du XIXe siècle.

Il s'est trouvé néanmoins des hommes courageux qui ont entrepris de démontrer l'évidence, d'essayer de faire pénétrer un peu de critique dans un monde qui a la critique en horreur, parce qu'il sent d'instinct que ses convictions historiques n'y résisteraient pas. L'abbé Duchesne a été le véritable maître de ces défenseurs « quand même » de la vérité historique. Rien de plus drôle que les cris d'effroi et les dénonciations indignées des défenseurs des légendes, lorsque la campagne de délivrance commença, et que de rares historiens, familiarisés avec la méthode et les travaux de l'École des Chartes, s'essayèrent à restaurer dans le clergé du XIXe siècle la tradition scientifique qui est l'honneur de certaines congrégations françaises du XVIIe. Actuellement ils ont, je ne dirai pas cause gagnée, mais du moins le droit de parler et d'écrire sans être excommuniés ; ils ont même l'approbation de beaucoup de croyants éclairés qui ont fini

par comprendre que la foi religieuse n'a rien à gagner à se compromettre avec des erreurs qu'aucun homme compétent ne saurait admettre.

L'ouvrage de M. *H.* est surtout instructif comme document pour l'histoire du clergé français au XIXe siècle. La méthode historique pénètre dans les milieux les plus réfractaires. Mais tant qu'elle n'aura pas gain de cause dans les séminaires, ses défenseurs pourront être tolérés dans l'Église à cause de leur mérite personnel et de l'éclat qui en rejaillit sur le corps ecclésiastique ; ils n'en seron pas moins tenus à l'écart, comme c'est le cas encore aujourd'hui pour les meilleurs.

Jean Réville.

REVUE DES PÉRIODIQUES

RELIGIONS DES PEUPLES NON CIVILISÉS ET FOLK-LORE

(Suite.)

Archiv für Religionswissenschaft (t. I, 1898).

P. 104. *Die Rauten.* Sur les croyances relatives à la rue (*ruta*). La rue comme remède magique; on la met dans le cercueil; la fiancée en porte un morceau, etc. Beaucoup des citations sont extraites de Dioscoride et Pline.

M. Hartmann, *Aus dem Religionsleben der Libischen Wüste*, p. 260-274. Sur le culte de saints chez les musulmans; légende relative à une source sacrée; on envoie un prisonnier à la source pour chercher de l'eau; on lui dit d'ôter ses vêtements une demi-heure avant d'y arriver; il n'ôte pas son *tarbusch*; il crie trois fois et la source s'épuise; un esclave paraît, lui dit d'ôter son *tarbusch* et de le lui tendre; sur le champ le *tarbusch* se trouve plein de pièces d'or et la source coule plus fort qu'auparavant. — Il ne faut pas casser les os d'une bête qu'on mange.

G. Polivka, *Nachträge zur Polyphemsage*, p. 305-336. Variantes slavones du mythe de Polyphème. 1) Bulgarie : trois bergers se perdent dans les montagnes, entrent avec leurs troupeaux chez un monstre qui en transperce deux avec la broche; le troisième crève l'œil du monstre et se cache entre les moutons pour échapper le matin sous le ventre d'un bélier; le géant meurt de colère. 2) Caucase : huit pêcheurs voguent sur la mer et viennent chez un géant à un seul œil, qui les mange à l'exception des deux cadets; ceux-ci lui crèvent l'œil et s'échappent le matin en se revêtant de peaux de béliers; ils partent avec les vaisseaux en criant leurs noms au géant qui jette après eux une grande massue. 3) Daghestan : deux hommes se sauvent sur une planche d'un naufrage; le géant en mange un; l'autre lui crève l'œil et s'échappe enveloppé d'une peau pour se mettre sur sa planche qui lui sert de bateau. 4) Ossètes : le héros national, Urysmag, au cours d'une excursion prédatoire, remarque des troupeaux, que gardait un géant; les guerriers ont peur; Urysmag cherche à emporter le bélier qui le transporte au géant; celui-ci le met dans sa panetière, le soir il va dans sa cave où se trouve son fils; il met Urysmag à la broche sans le blesser; le soir Urysmag se dégage, tue le fils et rend aveugle le géant qui

meurt de colère, après la faite d'Urysmag, dans une peau de bélier. 5) Tchetchène : six frères se cachent dans un crâne géant; le chien l'apporte au géant qui mange cinq des frères; l'autre s'échappe fortement brûlé. 6) Kabardins : le héros national vient dans la cave d'un géant dont il transperce l'œil; Chagor s'échappe sous le ventre d'un bélier; le géant mange les fils de Chagor qui les rappelle à la vie en triomphant du géant avec l'aide d'un chasseur. 7) Grusie : Amiran, dupé par une femme, entre chez le géant, dont le fils cherche à le tuer; Amiran assomme tous les trois en perçant l'œil au géant. 8) Gouv. de Smolensk : Barma verse du plomb liquide dans l'œil du géant qui l'a prié de lui en donner un second; le géant jette Amiran avec le bélier au dehors du mur et lui donne une épée; elle adhère à son doigt, qu'il ampute. 9) Gouv. de Mogilew ; deux contes analogues. 10) Kirgiz : a) chasseurs dans la cave; l'un tue les autres, perce l'œil, s'échappe dans la peau; b) 40 chasseurs, dont l'un est tué par le géant, lui percent l'œil; il se tue. 11) Slovaque : a) deux voyageurs dont l'un s'échappe après avoir aveuglé le géant; b) trois sœurs, renvoyées par la belle-mère, entrent chez un géant, qu'elles aveuglent en lui perçant l'œil. 12) Gouv. de Minsk : trois frères vont à la recherche du « Malheur »; le géant en mange deux, demande au troisième s'il ne peut pas lui mettre un deuxième œil; celui-ci l'aveugle et se fait jeter hors de la hutte enveloppé dans une peau de mouton; le géant jette une hache après lui à laquelle ses doigts se collent; il les coupe. 13) Analogues chez les Russes blancs et les Samoyèdes, où un homme va à la recherche de « la Peur »; même conte que les précédents, avec omission de l'aveuglement, chez les Ostiakes. 14) Gouv. de Kiew : cynocéphale à un œil aveuglé par un jeune homme qui cherche « la Misère » et que le géant jette hors de la hutte enveloppé dans une peau de mouton. 15) Récits analogues des gouvernements de Iekaterinbourg et Cherson. 16) Une vieille femme mange l'aîné de deux frères; la nuit elle devient aveugle; le cadet se fait jeter hors de la maison dans une peau et se coupe la main collée à une hache. 17) Galicie : incident de la main collée dans le conte des trois frères, le troisième est sot et échappe à la vieille femme, qui veut le rôtir. 18) Un forgeron va à la recherche de « la Misère »; une vieille femme le prie de lui mettre un deuxième œil : il l'aveugle, se fait jeter hors de la hutte, et se coupe la main collée.

Tome II (1899).

A. C. Winter. *Die Birke im Volksliede der Letten*, p. 1-41. Traduction de chansons populaires relatives au bouleau avec commentaire; les chansons datent d'une époque où l'on vénérait cet arbre. Le bouleau sert à la mariée à allumer le premier feu. On fait du bois de bouleau une partie du berceau; il faut mettre une pièce d'or comme offrande sur la couche et boire un verre d'eau-de-vie placé là-dessus. Il y a encore des contes où le bouleau prend la forme humaine; il s'appelle « le courbé ». Ce culte du bouleau aura eu ses origines dans l'époque post-glaciaire, où cet arbre seul se trouvait sur les steppes et servait

à l'homme à divers buts. Plus tard on aura vénéré des arbres distingués par leur forme, situation ou grand âge; culte du bouleau déplacé par celui de Thor, etc. Les femmes se servent du bouleau de nos jours; dans les chansons des femmes nous trouvons encore des restes du culte; on se sert du bouleau pour faire les brosses en usage pendant le bain. Le bouleau comme verge pour le bétail.

A. C. Winter, *Birkenverehrung bei den Iakuten*, p. 42-46. Conte populaire des Yakutes, d'où il paraît que ce peuple regarde le bouleau comme génie de la maison auprès de laquelle il se trouve.

O. Waser, *Danaos und die Danaiden*, p. 47-63. Contient une étude sur les tâches inutiles, qui ont été originairement la punition des non civilisés ou de ceux et celles qui n'ont pas rempli le but de leur existence — qui meurent sans avoir été mariés, etc.

N. Höfler, *Krankheitsdämonen*, p. 86-164. Les cauchemars et les esprits amoureux paraissent sous une forme déterminée par les malformations des hommes : l'équin a fait naître un grand nombre d'esprits et de dieux (par exemple chez les Romains) qui ont des pieds d'animaux ou bien mal formés. Ces esprits du rêve ne travaillent que la nuit. D'autres ne paraissent qu'à certaines saisons de l'année. On regardait les bêtes comme servant de demeure aux âmes et aux lutins; les vers surtout sont des démons malfaisants; il y a aussi des démons volants. Origine des noms des démons. Les démons de la fièvre, des maladies de l'esprit, du délire. Rapports entre les esprits du cauchemar et du destin; les maladies de la peau et des cheveux. Les vampires. Démons qui font du mal par le regard, l'haleine, par un coup de flèche, etc. Les esprits tracassiers. Les changelins; l'influence des démons sur la mère et l'enfant. Les bons esprits.

(Pour les sources, etc. v. *Deutsches Krankheitsnamenbuch*, par le même auteur.)

E. Hardy, p. 177, discute la question de savoir s'il nous faut regarder la croyance ou le rite comme chose principale dans la religion.

P. Sartori, *Die Totenmünze*, p. 205-225. On mettait une pièce d'argent dans la bouche ou auprès du mort pour des causes assez diverses. On croyait qu'il fallait laisser au mort sa propriété; on l'a détruite ou mise hors d'usage ou bien enterrée avec le mort; au lieu de se priver d'objets utiles et valables on lui a donné plus tard un objet quelconque, qu'on a expliqué ensuite de façons diverses : 1) on voulait empêcher le mort de revenir chercher ses biens; 2) il lui fallait de l'argent pour les dépenses du voyage au pays outre-tombe; 3) il avait à acheter son entrée dans le pays des âmes; 4) il avait à payer le passeur; 5) il lui fallait acheter la terre où il se reposait; 6) il voulait s'en faire un ornement. Parfois ce n'est qu'à certaines personnes qu'on donne la pièce — chez les Allemands du nord aux femmes qui meurent en couches. On donne aussi du papier.

Il arrive très souvent qu'on met la pièce d'argent dans la bouche; on aura

voulu l'empêcher de s'ouvrir pour qu'elle n'ait pas d'influence sur les survivants. Peut-être aura-t-on regardé la tête comme siège de l'âme et lui confie-t-on pour cette cause la pièce d'argent. Parfois on met de l'argent sur les yeux pour que le mort ne fasse pas de mal en fascinant les hommes. On a parfois fermé toutes les ouvertures de la tête de façon que l'âme ne puisse pas revenir.

V. G. BRINTON, *The Origin of the Sacred Name Jahva*, p. 226-236. Recueil de renseignements sur l'usage de crier « Yah » dans les cérémonies religieuses. Ce cri est devenu plus tard le nom de la divinité, d'où suit que les noms primitifs des dieux n'ont pas été partout dérivés de conceptions concrètes.

E. WOLTER, *Göttersteine und Steinbilder in Südrussland, Böhmen und Litauen*, p. 258-261. Renseignements sur les pierres sacrées dont plusieurs sont regardées comme déesses de la naissance.

LOSCH, *Der Hirsch als Totenführer*, p. 261-267. M. Losch s'efforce de démontrer le caractère psychopompe du cerf qui aura été en même temps divinité solaire.

P. 268-280. M. Gruppe fait la critique des théories de Max Müller. 1) La mythologie comparée dérive à tort et à travers tous les mythes d'une seule cause — une maladie linguistique. 2) Il y a trois conditions à remplir avant de se déclarer pour l'identité de deux divinités ou personnages mythiques : il faut démontrer la correspondance, *a*) du nom, *b*) de la signification du nom, *c*) de la somme des traits mythiques : les divinités panaryennes ne remplissent pas ces conditions.

C. HAHN, *Die alte Hierarchie bei den Chewsuren, ihre Bethäuser und religiösen Gebräuche*, p. 285-299. Le *Chewis-beri* est le « prince des *chati*, choses sacrées » que vénèrent les Chewsoures de chaque village même après qu'ils ont changé de demeure, et de cette façon acquis de nouveaux objets de vénération. Le *chati* est à proprement parler un « lieu de prière » ; il faut que les meurtriers déposent des offrandes pour se mettre à l'abri des persécuteurs au *chati* de ces derniers. Tabous des *Schulta*, *Dasturi*, etc. hommes qui se trouvent au service du *chati*. La fête des morts ; l'expulsion de l'âme, l'enterrement, etc. La fête du *chati* ; tabous des *chuzi* — prêtres du *chati* — qu'une maladie a désignés pour cette fonction. Les *kadagi* et *mesultane* (qui s'entretiennent avec les âmes des morts) donnent des présages.

B. KOHLBACH, *Der Mythos und Kult der alten Ungarn*, p. 323-357. On trouvera dans cet article quelques renseignemmts sur les croyances et usages populaires de nos jours, surtout sur les formules magiques et la naissance ; les détails sur l'antiquité sont sans valeur.

E. WOLTER, *Die Erdgöttin der Tschuwaschen und Litauer*, p. 358-361. La fête de la *Suijza* ; tabous ; les sacrifices, le repas rituel.

Tome III (1900).

C. F. LEHMANN, *Religionsgeschichtliches aus Kaukasien und Armenien*, p. 1-17. Restes d'un culte des sources et des arbres.

R. Lasch. *Die Finsternisse in der Mythologie*, p. 97-152. Classification géographique des mythes et des usages. Les peuples du monde ancien. L'Europe de nos jours. Explications des mythes relatifs aux éclipses : 1) le dieu solaire ou lunaire est évanoui, malade ou mort : 2) il a quitté sa place dans le ciel (chez les Eskimos, etc.) ; 3) il est en colère ou en deuil (chez les Tlinkits) ; 4) un être quelconque l'a attaqué, homme, dieu, monstre, etc. ; 5) la lune et le soleil sont fâchés l'un contre l'autre ou cherchent à céler leurs amours aux hommes. De ces explications la première est la plus ancienne ; la deuxième et la troisième s'en sont développées ; la quatrième se développe soit d'une croyance dualiste, soit de l'idée qu'un magicien peut contraindre les corps célestes.

J. Karlowicz. *Germanische Elemente im slavischen Mythus und Brauch*, p. 184-193. Études sur les noms germaniques qui ont passé, parfois avec l'usage qu'ils désignent, dans les langues slavoniques. La « douche de Pâques » et le coup avec la verge, Bertha, Fryga, Mara, Nyks, etc.

M. Höfler. *Les Ovals*, p. 275. Ces esprits qui agissent sur l'eau, etc. seront des herbes personnifiées.

H. Schukowitz. *Rosengärten*, p. 275-284. Sur les cimetières des enfants dans la Suisse, les croyances populaires, etc.

F. Brauers. *Zur Volksmedizin*, p. 284-286. Les animaux dans la médecine populaire.

Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien.

Tome XXVI (1896).

R. Steinmetz. *Endokannibalismus*, p. 1-60. (Analysé dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XXXIV, p. 113.)

H. Matiegka. *Anthropophagie in der prähistorischen Ansiedlung bei Knovize und in der prähistorischen Zeit uberhaupt*, p. 129-140 (Ext. du Památky archaeol., XVI). L'anthropophagie préhistorique en Bohême. Dans la partie comparative rien de nouveau.

J. E. Pisko. *Gebräuche bei der Geburt und Behandlung der Neugeborenen bei den Albanesen*, p. 141-146. Pour la femme enceinte tabou de traverser de l'eau courante ; il faut qu'elle reste dans la maison après le coucher du soleil ; elle ne doit pas manger des grenades ni des escargots. Divination du sexe de l'enfant. Magie pour faire venir des fils. Lustration après les couches. Le mari ne vient pas dans la même chambre que la femme pendant 40 jours. Pour empêcher qu'on fascine l'enfant, on lui met une petite tache noire sur le front ; la dent d'un porc protège ; de même les pieds d'une taupe. (En Bosnie on se sert de la queue d'un loup, renard ou lièvre, qu'on attache au chapeau.) Tabou pour les enfants de regarder la lune.

Abhandlungen (1898).

J. v. Siemiradzki. *Beiträge zur Ethnographie der Südamerikanischen Indianer*, p. 127-170. Chez les Araucans (p. 166). Adoration des roches et des arbres,

surtout à la bifurcation d'un chemin : des fils et des haillons attachés aux arbres. Ils craignent un esprit malin qui a la forme d'un grand oiseau.

R. Lasch, *Ueber Geophagie*, p. 214-222. Renseignements sur la géophagie comme usage religieux (p. 221).

Sitzungsberichte (1899).

L. v. Shroeder, *Ueber Totenbretter bei den Esten*, p. 57, planches, sur lesquelles le cadavre reste jusqu'aux funérailles ; on les pend plus tard aux branches d'un arbre, où elles restent jusqu'à ce que le vent les fasse tomber.

Sitzungsberichte (1900).

M. Hein. *Der Schneider im Pongauer Perchtenlaufen*, p. 71. Sur un personnage qui paraît pendant la course de Perchta et porte un objet de bois en forme de ciseaux. M. Hein cite à titre de comparaison un usage des Tusayas chez qui un homme porte un instrument pareil comme représentation figurée de l'éclair. Le « Perchtenlaufen » aura eu le même but de pourvoir à la fertilité des champs.

J. Habbema. *Abergläubische Bräuche beim Hausbau in den Preanger-Regentschaften*, p. 153 (Extr. de *Bijdr. tot de T. L. en V. K.*, xxvii-99). Détails sur la victime enterrée, sur les tabous à observer dans la maison, sur les matériaux et les dimensions de l'édifice, etc.

A. C. Kruit, J. Kreber. *Indonesische Wertiger*, p. 154 (Extr. de la *Tijds voor Ind. Taal., L. e. V. K.*, xli.) Sur les hommes-tigres. Chez les Toradjas, la faculté de transformation est le don des dieux ; l'intérieur d'un homme prend la forme d'un chat, etc. ; elle est contagieuse.

A Java c'est plutôt une faculté innée, de se transformer la nuit par une formule magique. A Djapara tout le monde est à même de se transformer par un effort de volonté. Pendant que le compagnon dort, le *lamboye* quitte le corps et cherche ses victimes. M. Kruit croit que le *lamboyo* est en réalité l'esprit vital infecté d'un poison.

Métamorphose après la mort ; en tigre chez les Pawangs ; chez les habitants de Nias, en araignée qui est l'objet d'un culte.

R. Lasch. *Geophagie*, p. 181. Appendice au tome XXVIII, p. 221, sur l'usage religieux de manger de la terre.

N. W. Thomas.

CHRONIQUE

FRANCE

Le *Congrès international d'histoire comparée*, qui s'est réuni à Paris du 23 au 28 juillet 1900, a distribué récemment les procès verbaux sommaires de ses séances. Parmi les huit sections dont il se composait et qui embrassaient les matières les plus diverses, il y en avait une consacrée aux *Affaires religieuses*, la quatrième présidée par M. Anatole Leroy-Beaulieu, avec MM. Senart et Bonet-Maury comme vice-présidents. Les organisateurs de cette Section avaient tenu à differencier nettement le programme de celui du Congrès international d'histoire des religions avec lequel ils ne voulaient pas faire double emploi. D'après les déclarations du Président elle devait s'occuper spécialement des rapports de la religion, des cultes et des églises avec les Sociétés et avec l'État.

D'après les procès verbaux les sujets traités ont été les suivants : M. Bonet-Maury a présenté une *Etude comparative des méthodes des missionnaires chrétiens dans l'évangélisation des païens* qui sera publiée dans les Actes du Congrès. M. Welschinger a fait une communication sur le *Concile de 1811 et les relations de Napoléon avec l'Épiscopat*. Le R. dom du Bourg, prieur des Bénédictins de Paris, a lu un travail sur le *Monasticum Benedictinum Gallicanum*. M. Leroy-Beaulieu a parlé du *Pape Léon XIII* et M. le baron d'Avril des *Églises autonomes et autocéphales en Orient*. Le R. P. Pierling a traité des relations de Dmitri avec Rome, *Un tsar moscovite devant l'inquisition* ; M. Louis Madelin, secrétaire de la Section, des *Rapports entre la Pragmatique Sanction et le Concordat de 1516*.

La prochaine session du Congrès des sciences historiques aura lieu à Rome en avril 1902 sous la présidence d'honneur de MM. Ascoli, Comparetti et Villari.

* *
*

M. *Esmein*, professeur à la Faculté de Droit et directeur adjoint à l'École des Hautes Etudes, a publié en tirages à part, à la librairie Larose (22, rue Soufflot), deux articles extraits de la « Nouvelle Revue historique de droit français et étranger », destinés à convaincre les jurisconsultes et les historiens du droit de l'utilité que peuvent avoir pour eux l'étude des institutions chez les peuples de civilisation encore primitive et celle même des contes populaires dont le cano-

vas a si souvent conservé les traces des coutumes ou des institutions des populations primitives chez lesquelles ils sont nés. Dans le premier, *Trois documents sur le mariage par vente*, l'auteur s'est borné à reproduire trois témoignages empruntés aux Zoulous, aux Bassoutos et aux Kabyles, relatifs au mariage par échange d'une certaine quantité de bétail ou d'une certaine somme contre livraison de la femme par sa famille. Le second, intitulé *La coutume primitive dans un conte populaire*, est une étude de quatre variantes d'un conte, où le possesseur d'un objet de très faible valeur, tel qu'un grain de blé, confie celui-ci à un tiers lequel l'égare ou le détruit. Celui-ci, ne pouvant rendre l'objet mis en dépôt chez lui, est obligé de restituer en compensation l'animal ou la personne qui, par mégarde, a causé le dégât. La même histoire se renouvelle jusqu'à ce que le héros du récit, d'échange en échange ou plutôt de compensation en compensation, finisse par recevoir une valeur infiniment plus grande que celle de son grain de blé primitif. Mais alors il est victime d'une ruse qui lui fait perdre tout le bénéfice de ses compensations antérieures. M. Esmein montre comment ce conte, surtout dans la forme inédite recueillie par lui-même en Saintonge, illustre le principe de la réparation qui est, elle-même, une régularisation de la vengeance ou des représailles. Puis le conte se transforme pour s'adapter à des institutions sociales différentes. Le principe de la substitution se greffe sur celui de la réparation et, dans le conte dont il s'agit comme dans beaucoup d'autres (comme aujourd'hui encore dans beaucoup de marchés de dupes), quelque terme à double entente, quelque calembour au besoin, permet de substituer une valeur illusoire à celle que l'on est censé devoir restituer.

Cette étude, très ingénieuse, pourrait servir de parallèle, dans l'histoire économique, aux procédés analogues que l'on peut constater fréquemment dans l'histoire religieuse proprement dite, dans l'histoire des relations des hommes avec les dieux.

***

M. *Franz Cumont*, bien connu par ses remarquables travaux sur le Mithriacisme, a publié, en tirage à part de la « Revue d'Histoire et de Littérature religieuses » (1901, n° 2), une étude fort intéressante sur le *Taurobole et le culte de Bellone*. Se fondant sur des inscriptions découvertes à Kastel, en face de Mayence, M. Cumont montre que le taurobole a été célébré en Occident, non seulement par le clergé de la Grande Mère phrygienne, mais aussi par celui de Bellone. Le *taurobolium* se lit le plus souvent dans les plus anciennes inscriptions sous la forme de *tauropolium*. C'est tout simplement un sacrifice offert à l'Artémis taurique, appelée par abréviation chez les Grecs « la Tauropole ». Cette Artémis a été identifiée avec plusieurs divinités d'Asie Mineure et l'épithète de tauropole a été appliquée à d'autres déesses qu'à Bellone. Anahita ou Anaïtis, la déesse perse des eaux fécondantes, lui a été assimilée en Lydie, en Cappadoce et même en Arménie; or le taureau lui était spécialement consacré. La pratique répugnante du taurobole se rattache vraisemblablement aux conceptions des

populations de ces régions à une époque très ancienne, alors que leur civilisation était encore peu avancée. Les non civilisés de toutes les parties du monde ont fréquemment considéré le sang comme le siège de l'énergie vitale. Se couvrir ou s'asperger du sang de la victime, le boire, c'était s'assimiler la puissance de vie de l'être qui fournissait le sang. Plus tard la théologie perse imprima un caractère de purification morale à ces pratiques et le syncrétisme occidental y rattacha des idées de régénération ou de nouvelle naissance. — Il est encore impossible, dans l'état actuel des recherches, de préciser davantage la genèse du taurobole. Il nous paraît notamment qu'il faudrait chercher davantage du côté des religions sémitiques les antécédents de cette curieuse pratique. Mais M. Franz Cumont est certainement sur la bonne voie, lorsqu'il remonte des explications morales du taurobole aux conceptions des peuples peu civilisés de l'antique Asie Mineure pour en expliquer la genèse.

***

M. l'abbé *J. Turmel*, aumônier de la Piletière à Rennes, a publié dans la « Revue d'histoire et de littérature religieuses » de 1900 et réuni en un court in-8 de 98 p. (Paris, Picard) une série d'articles sur l'*Eschatologie à la fin du IVe siècle*. Inutile d'ajouter qu'il ne s'agit que de l'eschatologie professée par les chrétiens du temps des SS. Jérôme, Ambroise et Augustin. L'auteur s'efforce de reprendre les traditions d'indépendance relative qui honoraient les historiens français appartenant au clergé régulier des XVIIe et XVIIIe siècles, ces traditions dont notre clergé du XIXe siècle a si chèrement expié l'abandon par une complète décadence scientifique. Il répudie nettement la méthode apologétique consistant à tordre ou à dénaturer les textes des Pères pour les mettre d'accord avec la doctrine officielle de l'Église que beaucoup d'entre eux ne soupçonnaient même pas, puisqu'elle s'est formée bien après eux. D'ailleurs il n'est pas de partie de la doctrine orthodoxe dans laquelle il subsiste plus de flottement que dans l'eschatologie. M. Turmel, après avoir rappelé en quelques mots le millénarisme des premiers temps — dont il aurait pu signaler la prédominance dans les écrits du Nouveau Testament — rappelle que deux doctrines s'étaient substituées à lui dans le monde chrétien, celle de l'École origéniste, généreuse doctrine du salut universel final, et celle qui limitait le salut à tous les chrétiens. L'eschatologie origéniste, même corrigée et fortifiée dans la large et belle théologie de Grégoire de Nysse, fut de plus en plus abandonnée, à mesure que la mémoire d'Origène devint plus suspecte à une Église où la politique et l'étroitesse d'esprit du monachisme ascétique l'emportaient sur le souci de la haute culture philosophique. L'acharnement des adversaires de l'Origénisme contre l'illustre représentant de la pensée chrétienne dans le monde antique a fourni l'une des plus vilaines pages de l'histoire, qui se continue à travers les siècles, des luttes entre l'obscurantisme ecclésiastique et la pensée religieuse indépendante. Rien de plus pitoyable que les raisons qui ameutèrent contre l'Origénisme les S. Jérôme et les Théophile d'Alexandrie. Les destinées éternelles de

milliards d'êtres humains (tous les non-chrétiens de tous les temps) furent tranchées dans le sens d'une éternelle souffrance, par suite de rivalités de sacristie (voir p. 22 et suiv.). M. Turmel expose cette histoire et laisse à ses lecteurs le soin d'en tirer les conclusions. L'obscurantisme ecclésiastique est une puissance qui n'a pas seulement été redoutable pour Origène.

∴

M. L. Gérard-Varet, chargé de cours de philosophie à la Faculté des Lettres de Dijon, a publié dans la « Revue bourguignonne de l'enseignement supérieur » (t. XI, nº 1), un extrait de son cours sur les Fondateurs modernes de la Sociologie qui contient une étude sur *Montesquieu et le rôle social de la religion d'après l'Esprit des lois*. Il analyse avec soin les idées de Montesquieu sur le rôle et les fonctions de la religion et montre comment celui-ci, victime de la psychologie superficielle du XVIIIᵉ siècle, a ignoré l'activité inconsciente de l'esprit et la prodigieuse puissance d'illusion qui a été la loi de la pensée naissante.

Il n'a donc pas pu comprendre la genèse et le développement des religions. Puis M. Gérard-Varet ajoute : « Sa tentative cependant reste grande : il vivait au sein d'une religion qui s'attribuait une origine surnaturelle, en contraste avec les autres qui passaient pour des tissus d'aberrations : toutes ensemble il les a rapportées à la raison comme à leur commun principe ; il les a résolues en ensembles intelligibles d'institutions ; il les a pliées à la loi du déterminisme. C'était une révélation ; c'était aussi une révolution, car il rendait possible toute une science neuve, la plus importante peut-être de la sociologie, la science des religions. Il a fait mieux : cette science il l'a rendue inévitable ; il a vu à merveille que les religions sont des phénomènes sociaux et ces phénomènes, il les a cherchés, étudiés partout où les documents de son temps lui permettaient de les suivre. Par là, il a orienté les attentions vers les formes les plus diverses et les plus lointaines de la foi : il a élargi le champ de la curiosité, il a enrichi la pensée d'un besoin avant lui inconnu. Auprès d'un tel résultat, qu'importent quelques vues inexactes, quelques explications vieillies ! Dans toute œuvre de créateur, il y a deux choses : les conclusions qui passent, l'idée mère qui demeure. Les tourbillons de Descartes sont oubliés, sa physique mathématique survit ; l'argumentation darwinienne du transformisme chancelle, le transformisme lui-même prospère. Pareillement la sociologie religieuse de Montesquieu est ruinée dans son détail, vivante dans son esprit. »

Voilà un nouvel ancêtre à ajouter à ceux dont la science des religions peut se réclamer. Mais ce qui nous est encore bien plus précieux, c'est d'entendre le chargé de cours de philosophie à la Faculté des Lettres de Dijon proclamer devant ses élèves l'importance de la science des religions pour le sociologue moderne. L'exemple même de Montesquieu confirme une fois de plus qu'il ne peut y avoir de science des religions féconde et scientifique, que dans la me-

sure où elle est plus largement et plus solidement fondée sur l'histoire critique des religions et sur la psychologie religieuse.

*
* *

L'Histoire religieuse à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. — *Séance du 7 juin* : Le président annonce le décès de M. *de Sarzec*, correspondant de l'Académie, qui s'est illustré par des fouilles exécutées pendant de longues années en Chaldée. M. de Sarzec a été un des plus vaillants pionniers de la science française dans ces lointaines régions.

M. *Clermont-Ganneau* donne des détails sur la *mission archéologique de M. Edmond Doutté au Maroc*. Au cœur de l'Atlas, parmi les populations de langue chelha, celui-ci a découvert les ruines de Tin Mellal, berceau de la dynastie des Almohades, dans le district de Tagontaft. Cette ville fut la capitale du mahdi Ibn Toûmert. M. Doutté a pu relever le plan de la magnifique mosquée construite par le mahdi au XIIe siècle et prendre des photographies des ruines encore vénérées aujourd'hui, d'où les juifs et les chrétiens sont rigoureusement exclus.

Sur les propositions de la Commission du prix extraordinaire Bordin, l'Académie décerne les récompenses suivantes : 1500 fr. à M. Chalandon, pour son *Essai sur le règne d'Alexis Commène* ; 1000 fr. à notre collaborateur M. Dufourcq, pour son *Étude sur les Gesta Martyrum romains* ; 1000 fr. à M. Ulysse Robert, pour son édition de l'*Heptateuque* de Lyon ; 1000 fr. à notre collaborateur, M. Millet, pour sa publication sur le *Monastère de Daphni*.

M. *Pottier* fait connaître les résultats des fouilles entreprises par M. *Arthur Evans à Cnossos*, en Crète, notamment la découverte d'un palais mycénien, élevé sur l'emplacement d'une très ancienne station néolithique. Peut-être est-ce le célèbre Labyrinthe ? Ce nom, en effet, semble dérivé du mot carien « labrus » = hache. Or les murs et les autels, en forme de piliers, de l'édifice découvert par M. Evans sont recouverts de signes qui se rapportent au culte de la Hache. Cependant, le plan de la construction est parfaitement régulier, conforme au type des palais mycéniens. Il ne semble pas que l'on pût s'y perdre. Les fresques dénotent tantôt l'influence de l'art égyptien, tantôt celle de l'art chaldéen. Il en est de même des objets déjà mis à jour : statuette égyptienne, figurine chaldéenne, damier égyptien, vase mycénien colossal, etc. Plus de deux mille tablettes en terre cuite portent des inscriptions en langue inconnue. Ces fouilles ont une importance capitale pour l'histoire première de la civilisation grecque du XVe au XIIIe siècle avant J.-C.

— *Séance du 14 juin* : Sur la proposition de la Commission du concours des Antiquités nationales, l'Académie décerne les récompenses suivantes à des ouvrages relatifs à l'histoire religieuse : une médaille de 1500 fr. à MM. Noël et Félix Thiollier pour leur ouvrage sur *L'architecture religieuse à l'époque romane dans l'ancien diocèse du Puy* ; une médaille de 1000 fr. au R. P. Mandonnet pour son ouvrage sur *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIIIe siècle* ; une médaille de 1000 fr. au chanoine Ulysse Chevalier pour son

Étude critique sur l'origine du Saint-Suaire de Lirey-Chambéry-Turin.

— *Séance du 21 juin* : M. *Clermont-Ganneau* propose une nouvelle interprétation de la *stèle d'Amrith* dont MM. de Clercq et Philippe Berger se sont déjà occupés. C'est un monument phénicien, non hittite. Le personnage représenté est un dieu ; une troisième ligne de l'inscription montre que la dédicace n'est pas faite à Chourbel, mais peut-être à Chadrapha, où il faudrait voir une dénomination du dieu Satrape.

M. *Élie Berger* présente des chartes peintes, parmi lesquelles on remarque deux *lettres d'indulgences*, l'une de 1331 à la chapelle de Sainte-Marie de Burgstall en Tyrol, l'autre de 1343 à l'église de Saint-Pierre-Martyr de Vérone. Les prédicateurs, désireux de faire impression sur les fidèles, faisaient décorer par les récipiendaires les lettres d'indulgences, afin de pouvoir les montrer à la foule.

— *Séance du 28 juin* : M. *Cagnat* lit une note du R. P. Ronzevalle sur une représentation de *Jupiter Heliopolitanus* trouvée à Deir el-Galaa.

M. *Ch. de Grandmaison* fait connaître l'étymologie française du mot *Huguenot* d'après des textes d'un manuscrit de Tours, qui sont de deux siècles antérieurs à la Réforme.

— *Séance du 5 juillet* : D'après M. *Ant. Thomas* le mois appelé au moyen âge *delair* ou *deloir* est le mois de décembre. Le nom ne signifie pas « de l'hoir » c'est-à-dire de l'héritier, par application à Jésus-Christ, héritier de Dieu. Il vient du latin *delerus* ou *delirus* = extravagant, qualificatif appliqué au mois de décembre à cause des Saturnales qui duraient du 17 au 24 décembre. La Fête des fous, au moyen âge, en fut la continuation.

M. *d'Arbois de Jubainville* montre que le chef gaulois Virdumaros est appelé dans les mss. de Properce, *fils du Rhin*, parce que les Celtes croyaient que les fleuves étaient des divinités. M. Salomon Reinach rappelle que Claudien représente Alaric comme un descendant du Danube.

— *Séance du 12 juillet* : Le temple d'Égine dont les frontons décorent la Glyptothèque de Munich, était dédié, non à Jupiter, ni à Athéna, comme on le croit ordinairement, mais à une déesse locale appelée *Aphaia*, assimilée à Artémis ; c'est ce qui résulte d'une inscription trouvée sur l'emplacement même du temple et dont M. Salomon Reinach rend compte. Le temple actuellement subsistant est postérieur à la bataille de Salamine (480) ; mais il en existait un avant les guerres médiques, lequel renfermait déjà une statue d'or et d'ivoire.

M. *Bréal* discute l'étymologie du nom de la déesse *Juturna*.

— *Séance du 26 juillet* (c.-r. reproduit d'après la *Revue Critique*) : M. *Salomon Reinach* lit un mémoire sur le dialogue intitulé *Philopatris* (le Patriote) et attribué à Lucien. Il montre que Hase a eu raison d'attribuer cet opuscule au x[e] siècle, aux dernières années du règne de Nicéphore Phocas. D'autre part, suivant lui, Renan et presque tous les historiens ont eu tort d'y voir un pamphlet païen contre le christianisme et une dénonciation des moines accusés de machinations contre la sécurité de l'Empereur. A l'époque du *Phi-*

lopatris, il n'y a plus de païens à Constantinople, et l'auteur ne dit nullement que les traîtres dont il dénonce les menées soient des moines. En réalité, cet écrivain anonyme, humble sophiste, voulait faire sa cour à l'empereur Nicéphore en affirmant son patriotisme byzantin sous ses deux aspects, spirituel et temporel. Défenseur de la religion, il combat les humanistes qui accordèrent trop de crédit aux fables de la poésie grecque; défenseur de l'Empire, il stigmatise les prophètes de malheur qui sèment le découragement et la méfiance pendant que l'Empereur fait la guerre aux Sarrazins. Cet opuscule, sans valeur littéraire, est un document précieux pour l'histoire de l'opposition politique et pour celle de l'humanisme hellénique à Constantinople, deux grands sujets qui restent à traiter dans leur ensemble.

BELGIQUE

On nous signale dans le « Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques et de la Classe des Beaux-Arts de l'Académie Royale de Belgique », année 1899, une savante *Note sur la légende de la lettre du Christ tombée du ciel*, par le P. Hippolyte Delehaye, S. J. Cette lettre existe en un grand nombre de versions différentes, très disparates parce qu'elles sont autant d'adaptations de l'écrit miraculeux à des époques et à des circonstances diverses. Elle aurait été écrite par le Christ lui-même en lettres d'or ou avec son sang et serait tombée du ciel soit à Rome, sur le tombeau de saint Pierre, soit à Jérusalem, soit à Bethléem, soit ailleurs. Son objet principal est de recommander l'observation du dimanche, mais suivant les versions elle sert aussi à d'autres fins. Le P. Delehaye passe en revue les différents textes, soit occidentaux, soit orientaux qu'il a pu réunir. La plus ancienne mention qu'on en connaisse, se trouve dans une lettre de Licinianus, évêque de Carthage, à la fin du VIe siècle. Aujourd'hui encore elle est lue avec dévotion par les pèlerins grecs de Jérusalem. L'auteur de la note, sans oser se prononcer nettement, suppose que le texte original doit avoir fait son apparition en Occident, en Afrique ou en Espagne.

ITALIE

M. Samuel Giamil a publié chez Loescher, à Rome : ***Monte Singar**, storia di un popolo ignoto*. L'auteur est procurateur général du patriarche chaldéen à Rome. Il publie le texte syro-chaldéen d'un « Abrégé de la Confession des Dasnâyens », véritable catéchisme par demandes et réponses des Yézidis, composé par un certain prêtre Isaac qui capta la confiance des Yézidis en semblant s'affilier à eux. M. Chabot en a publié un résumé syriaque avec traduction française dans le *Journal Asiatique* de 1896. M. Giamil accompagne le texte du catéchisme d'une traduction italienne.

— Le trésorier du *XII*e *Congrès des Orientalistes* qui s'est tenu à Rome en 1899, M. G. Ferrari, informe les membres que le premier volume des *Actes* vient d'être publié en un vol. in-8 de 500 pages. On l'expédiera à l'adresse qui sera indiquée contre envoi d'un bon sur la poste à son adresse, de 2 francs pour la France, l'Allemagne, la Suisse, l'Autriche et la Grèce, de 3 francs pour les autres États. Le premier volume contient en résumé tous les Bulletins et les Mémoires qui concernent l'Inde et l'Iran. Dans le courant de l'année on publiera trois autres volumes.

HOLLANDE

Le professeur J. J. M. de Groot, le sinologue bien connu, a été agacé de lire dans les journaux, depuis le début du conflit chinois, des attaques perpétuelles contre les missions chrétiennes, accusées d'avoir exaspéré la tolérance coutumière des Chinois par leur propagande religieuse. Il en veut aux journalistes de parler des choses qu'ils ne connaissent pas. La prétendue tolérance des Chinois est à ses yeux un de ces thèmes qui, à force d'être rebattus, sont universellement admis sans que personne se soit préoccupé d'en rechercher les preuves. M. de Groot connaît à fond le monde chinois, non pas seulement par sa littérature, mais encore pour l'avoir beaucoup fréquenté. Il conteste énergiquement la tolérance du gouvernement chinois. En deux longs articles publiés dans le nouveau périodique hollandais *Onze Eeuw*, sous ce titre : *Heerscht er in China godsdienstvrijheid?* (la liberté religieuse règne-t-elle en Chine?) il exhume d'abord une série de textes législatifs qui prescrivent les plus dures punitions pour les fauteurs de religions étrangères, puis il montre par l'histoire de la Chine combien souvent ces religions — et en tout premier lieu le Bouddhisme — y ont été persécutées. Il ressort de cette analyse que ce sont surtout les monastères, tant bouddhistes que taoïstes, qui ont été de tout temps et sont encore aujourd'hui fort mal vus par la classe gouvernementale confucéiste, parce que la vie monastique, en supprimant la famille, blesse les convictions les plus sacrées et les plus invétérées de l'esprit chinois. Les monastères taoïstes ont à peu près disparu et les couvents bouddhistes sont de plus en plus réduits et dégradés. Ceux qui échappent aux effets de la mauvaise volonté confucéenne le doivent généralement au fait qu'ils sont protégés par les exigences du Feng-Shui ou de la magie chinoise. Cependant il est incontestable que le Bouddhisme a survécu à toutes les violences dont il a été l'objet, parce qu'il répond à un besoin d'idéal moral auquel les religions indigènes chinoises ne donnent pas satisfaction ou d'une façon insuffisante. D'innombrables associations laïques se sont formées pour réaliser les divers préceptes du Bouddhisme. Celui-ci, d'autre part, s'est assimilé quantité de pratiques chinoises, avec cette facilité d'accommodation aux religions locales qui est l'un des caractères les plus remarquables du Bouddhisme mahayaniste.

Les decrets de la dynastie régnante contre le Christianisme abondent. En

1846 et en 1860, il est vrai, il fut déclaré par ordre impérial qu'ils ne seraient plus appliqués. Cependant ils continuent à figurer dans le recueil des édits contre les hérétiques jusque vers la fin du XIXe siècle. Depuis cette époque nous assistons à des alternatives de tolérance officielle, arrachée par les puissances chrétiennes, et d'encouragements secrets par les autorités aux fanatiques désireux de détruire les missions chrétiennes. M. de Groot est persuadé, malgré les assurances contraires que lui ont exprimées certains missionnaires, que les missions chrétiennes en Chine ne peuvent pas se passer de l'appui des puissances temporelles de l'Occident.

La grande connaissance que possède M. de Groot de la société chinoise donne une autorité toute particulière à sa parole en pareille matière. Il nous paraît cependant qu'il eût été juste de mettre en balance, d'autre part, les excès de pouvoir et les abus de certaines missions chrétiennes qui se croient en Chine en pays conquis. Le livre si instructif de M. Raoul Allier sur Les Missions en Chine doit servir de contrepoids à l'étude de M. de Groot. Il ne faut pas oublier non plus que, si les Chinois ont si cruellement maltraité les Missions chrétiennes, c'est justement parce qu'elles leur apparaissent comme les précurseurs de l'invasion étrangère, les protégées des puissances qui aspirent à exploiter la Chine à leur profit. Il s'agit pour eux de la défense de leur autonomie nationale. En réalité ils se sont soulevés contre les chrétiens, surtout à partir du moment où ils ont vu arriver les ingénieurs européens avec leurs chemins de fer, leurs télégraphes, leurs industries qui bouleversent la vie traditionnelle chinoise et violent, d'une façon bien plus dangereuse que les missionnaires dont l'action était bien limitée, l'intangibilité de la muraille morale qui a isolé jusqu'à présent la civilisation chinoise du reste du monde.

ÉTATS-UNIS

M. W. *Muss-Arnolt*, de l'Université de Chicago, a publié dans le t. XVI de « The American Journal of Semitic languages and literatures », un mémoire sur la nature originelle des *Urim et Thummim*. Il passe en revue les passages où ils sont mentionnés, les nombreuses explications qui en ont été données et en propose une à son tour. Il rapproche les Urim et Thummim de l'Ancien Testament des « Tablettes de la destinée » qui figurent dans la légende babylonienne de Zu. Dans la tradition babylonienne les détenteurs de ces tablettes sont Marduk et Nabu, les médiateurs entre les dieux et les hommes. Dans la tradition israélite c'est le grand-prêtre. L'auteur allègue un grand nombre de considérations à l'appui de son hypothèse qu'il n'est guère possible d'analyser. Lui-même n'a pas la prétention d'avoir démontré complètement son interprétation, mais elle est digne d'attirer l'attention et moins invraisemblable assurément que la plupart de celles qui ont été proposées jusqu'à présent.

— M. *Ch. Fr. Aiken* a cherché à démontrer que les nombreuses ressem-

blances entre la légende et le culte chrétiens, d'une part, la légende et le culte bouddhistes, de l'autre, doivent être le résultat d'une influence exercée par le Christianisme sur le Bouddhisme. *The Damma of Gotama the Buddha and the Gospel of Jesus the Christ* (Boston, Marlier) est un ouvrage d'apologétique supérieur à la moyenne de ce genre d'écrits, mais entaché des défauts inhérents à ces travaux où la solution est toujours dictée d'avance. La question des influences réciproques des légendes bouddhiques et chrétiennes n'est pas encore mûre pour une solution scientifique. L'ouvrage de M. Aiken fait connaître les nombreux livres qu'elle a déjà suscités.

J. R.

Le Gérant : Ernest Leroux.

LÉON MARILLIER

C'est le cœur serré que j'inscris en tête de ces pages le nom de *Léon Marillier*. Notre ami n'est plus. Le 15 octobre il est décédé à Paris des suites de la maladie qu'il avait contractée le 22 août, dans le sinistre maritime de Port-Béni, près de Tréguier. En nous quittant au début des vacances universitaires, il m'avait parlé longuement des travaux qu'il se proposait d'achever, à l'ombre de la cathédrale de Tréguier, dans la maison hospitalière de ses beaux-parents. La *Revue* devait en avoir sa large part. Le 22 août il les avait interrompus pour passer la journée avec la famille Le Braz chez des amis communs à quelque distance de Tréguier. Au retour il fut décidé que l'on rentrerait par mer à Tréguier. Vers huit heures du soir, alors que la barque joyeuse était déjà en vue de Tréguier, une saute de vent suivie sans doute de quelque fausse manœuvre la fit chavirer. Quatorze personnes disparurent dans les flots, parmi lesquelles Mme Marillier, la compagne dévouée de notre ami. Lui-même ayant pu se raccrocher à un aviron fut poussé par le courant — car il ne savait pas nager — jusque sur des roches voisines. Sa jeune belle-sœur, que Mme Marillier et son mari élevaient comme leur fille, après avoir saisi le même aviron, mourut à ses côtés durant la nuit. Le lendemain, comme l'éveil avait été donné à terre, des sauveteurs retrouvèrent le cadavre de la jeune fille et ramenèrent Léon Marillier dans un état de complet épuisement.

De cette nuit tragique il était sorti brisé moralement

et physiquement. Malgré sa robuste constitution il n'a pas pu triompher de la pleurésie qui se déclara à la suite d'une congestion pulmonaire. Transporté à Paris le 12 octobre, avec l'espoir, assez faible hélas ! qu'une intervention chirurgicale pourrait le sauver, il y est décédé dans la nuit du 14 au 15. Les obsèques ont eu lieu à Tréguier, où il repose maintenant auprès de la femme, si bonne et si noble d'esprit, dont tous ceux qui ont eu le privilège de la connaître garderont, comme de lui, un précieux et touchant souvenir.

Ce n'est pas aux lecteurs de cette *Revue* que j'ai besoin de rappeler l'étendue de la perte que nous faisons. Depuis le commencement de 1896, Marillier avait accepté de partager avec moi les fonctions toutes désintéressées de directeur de la *Revue*. On a pu constater l'essor que cette collaboration continuelle nous a permis de donner à l'œuvre scientifique qui se poursuit ici. Léon Marillier avait des aptitudes de premier ordre pour une pareille tâche. Agrégé de philosophie, la psychologie et la morale l'avaient tout spécialement attiré, plus que la métaphysique pour laquelle il ne se sentait pas de goût. Mais il ne s'était pas confiné dans les limites ordinaires des études de philosophie. C'est ainsi qu'il avait été amené à faire de sérieuses études de biologie, dont sa collaboration à l'*Année biologique* a été le témoignage éloquent, à fréquenter les laboratoires de la Faculté de médecine et à suivre les cliniques des asiles d'aliénés et des services pour les maladies nerveuses. C'est ainsi également qu'il avait été porté à étudier la psychologie religieuse et, tout spécialement, celle des peuples non civilisés. Doué d'une puissance de travail très considérable, d'une mémoire puissante et sûre, il avait acquis une quantité énorme de connaissances positives sur les sujets très variés que sa curiosité naturelle et un sens très aiguisé des exigences de la psychologie l'avaient induit à étudier. Sur n'importe quelle question de son vaste do-

maine que la discussion se portât, il avait tout de suite à sa disposition un grand nombre de faits et d'observations, sans qu'il eût besoin de consulter ses notes, et comme il avait une parole très facile et très exacte, il pouvait en quelque sorte improviser une conférence nourrie et pleine d'aperçus lumineux.

Léon Marillier était, pour cette raison même, merveilleusement doué pour l'enseignement. Il n'avait pas l'éloquence brillante et entraînante qui prend d'assaut les auditeurs et dans laquelle le talent littéraire a une part non moins grande que le talent pédagogique. Sa parole restait calme, mesurée, maîtresse d'elle-même. Il prenait ses auditeurs par l'abondance des faits et des expériences qu'il leur exposait, par le complet désintéressement de sa pensée, par la simplicité et le naturel d'une exposition que l'on sentait couler de source. Quoiqu'il ne fût pas protestant, il avait débuté dans l'enseignement par un cours libre à la Faculté de théologie protestante de Paris, ce qui est à l'honneur à la fois de la largeur d'esprit de cette Faculté et de la parfaite indépendance de pensée du jeune professeur. Celui-ci, toujours poussé par le besoin d'étendre ses connaissances et déjà frappé de l'importance trop négligée de la psychologie religieuse, avait été attiré par l'enseignement de M. A. Sabatier. Je me rappelle lui avoir souvent entendu dire que c'était aux cours d'exégèse de notre cher et regretté maître qu'il avait appris ce qu'était la véritable étude scientifique d'un document écrit. Pendant l'année 1887-1888 il professa un cours libre sur la Psychologie dans ses rapports avec la religion. Cependant la Section des Sciences religieuses qui avait été fondée en 1886, devait lui ouvrir un champ d'action mieux approprié à la nature spéciale de l'enseignement qu'il voulait entreprendre. Il y débuta par un cours libre sur les Phénomènes religieux et leur base psychologique, pendant l'année 1888-1889. L'année sui-

vante, lorsque la conférence sur les Origines du Christianisme devenue vacante par suite du décès de M. Ernest Havet, eut été supprimée parce qu'elle faisait double emploi avec d'autres, une conférence nouvelle fut créée à l'École des Hautes Études pour l'étude des Religions des peuples non civilisés et Marillier en fut nommé titulaire.

Depuis lors il consacra la meilleure partie de son activité à implanter dans notre enseignement supérieur cette science si féconde de la psychologie et de l'histoire des non-civilisés, que Tylor avait déjà consacrée en Angleterre et dont M. Albert Réville avait montré chez nous toute l'importance pour l'histoire des religions, dans la seconde année de son cours du Collège de France et dans les deux volumes qui en ont condensé les résultats pour le public. Assurément nous ne prétendons pas que Marillier ait découvert une discipline que bien d'autres voyageurs et ethnographes avaient déjà abordée, pas plus qu'il n'a créé la science du folklore dont M. Gaidoz, pour ne citer que le plus méritant, a été le représentant autorisé bien avant lui. Mais ce qui n'est pas contestable, c'est que Marillier, le premier en France, a consacré un enseignement régulier et suivi à cette partie de la vaste enquête historique qui a renouvelé les matériaux de notre connaissance de l'humanité et qu'il y a acquis une maîtrise et une autorité de premier ordre, auxquelles les plus éminents représentants de ces mêmes études à l'étranger ont mainte fois rendu hommage. Lorsque les directeurs de la *Grande Encyclopédie* cherchèrent l'homme à qui ils pussent confier l'article *Religions*, c'est à Marillier qu'ils s'adressèrent.

Il devait cette autorité à la méthode rigoureuse qu'il observait et au labeur infatigable qu'il a consacré au dépouillement d'innombrables récits de voyage, recueils ethnographiques, ouvrages de toute sorte où il pensait

pouvoir glaner des renseignements. Pendant plus de dix ans il n'a cessé d'explorer tout ce que pouvait lui fournir la Bibliothèque Nationale. Et ces renseignements, il les soumettait à un examen critique, à des comparaisons fructueuses, bref il ne se bornait pas à les accumuler, comme on fait malheureusement trop souvent, il les étudiait selon les exigences de la bonne méthode historique et critique avec laquelle il s'était familiarisé à l'école de M. Sabatier. Ce psychologue, cet habitué des laboratoires, était en même temps un véritable historien. La réunion, si rare, de ces aptitudes diverses était peut-être la principale force de Marillier.

Il a accumulé un nombre très considérable de notes et de fiches où se trouvent les matériaux de plusieurs travaux d'ensemble. Ces travaux, il ne les a pas donnés. Il n'a guère publié que des articles qu'il est inutile de rappeler ici, puisqu'ils ont paru dans cette Revue, un mémoire sur *La survivance de l'âme et l'idée de justice chez les peuples non civilisés* (dans le Rapport de l'École des Hautes Etudes, Sciences religieuses, pour 1893-1894) et diverses notes éparses dans des revues et des journaux. Il éprouvait beaucoup d'hésitation à entreprendre des œuvres plus générales, justement parce que ses habitudes de savant expérimental l'avaient rendu très défiant à l'égard de toute généralisation et qu'il ne lui semblait jamais avoir suffisamment étudié les faits, pour être autorisé à en tirer autre chose que des conclusions relatives, limitées à ces faits mêmes. D'ailleurs, sa belle intelligence était douée pour l'analyse plus que pour la synthèse; lui-même s'en rendait fort bien compte et résistait aux sollicitations des amis qui l'invitaient à écrire des livres et à ne pas se prodiguer, comme il le faisait avec un désintéressement absolu, en articles, en comptes rendus, en conférences et en causeries.

Son existence était, en effet, prodigieusement active.

Tandis qu'il se consacrait à son enseignement de l'École des Hautes Études, à la *Revue de l'Histoire des Religions*, à des cours libres à l'Ecole de Morale et ailleurs, il faisait chaque année à l'Enseignement populaire supérieur de la Ville de Paris un cours d'Histoire de France qu'il préparait avec le soin scrupuleux qu'il mettait à toute chose. Tout récemment, comme le Conseil municipal avait manifesté l'intention, réalisée depuis lors, de supprimer cet Enseignement populaire supérieur, il avait postulé et obtenu une maitrise de conférence à l'École Normale supérieure des jeunes filles, de Sèvres, pour l'enseignement de la Psychologie et de la morale, auquel son enseignement de la Morale à l'École Normale primaire des jeunes filles, de la Seine, l'avait admirablement préparé.

La large part qu'il avait faite aux études d'histoire religieuse ne l'empêchait donc pas de continuer à s'occuper de la morale et de la psychologie pure. Sa collaboration à la *Revue philosophique* de M. Ribot en est la preuve. Quoiqu'il ne fît pas de politique militante, il ne pouvait pas se désintéresser des affaires de son pays et du mouvement général des idées parmi ses compatriotes. Au milieu de ses travaux scientifiques il trouvait le temps d'envoyer des articles à divers journaux. Au *Signal* sa collaboration était devenue régulière. Il aimait à réunir autour de lui des lettrés et accueillait volontiers dans son salon, aux soirées du samedi, et dans son cabinet de travail, les étudiants français et étrangers qui venaient s'instruire auprès de lui et goûter, à ce foyer si bienveillant et si aimable dans sa modestie, le charme d'une conversation intarissable sur toutes les questions à l'ordre du jour.

Le tableau de la vie de notre ami serait bien incomplet, si je n'y ajoutais la mention de son infatigable activité en faveur des causes morales et sociales qui lui tenaient à cœur. Léon Marillier a été un véritable mis-

sionnaire laïque, un apôtre des œuvres de propagande morale. Cela répondait à un besoin de sa nature généreuse. Comme il avait la parole très facile et qu'il était dur à la fatigue, les multiples Ligues ou comités dont il faisait partie le chargeaient continuellement de prendre la plume ou de faire de la propagande oratoire en leur faveur. Il a fait des conférences, par centaines, à travers la France entière, contre l'alcoolisme, pour la défense des Arméniens, pour la protection des droits des indigènes, pour la Ligue des amis de la paix, au service de l'Union pour l'action morale, dans les Universités populaires, etc. On pouvait toujours recourir à son dévouement. Jamais il ne refusait son concours, au point d'inquiéter ses amis qui se demandaient s'il n'abusait pas de sa robuste constitution.

Toute cette belle et fructueuse activité s'est éteinte à la suite de la lugubre tragédie de Port-Béni. A trente-huit ans il nous quitte, au moment où il aurait pu tirer de son vaste labeur les fruits savoureux qu'il avait patiemment et consciencieusement menés à maturité. La perte est grande pour tous ceux qui l'ont connu et qui l'ont aimé comme il le méritait. Elle est particulièrement douloureuse pour moi qui depuis six ans vivais avec lui dans une collaboration intime et continuelle, au cours de laquelle jamais l'ombre d'un dissentiment ne s'était élevée entre nous. En adressant à sa mémoire un hommage de pieuse reconnaissance, j'ai l'assurance d'exprimer les sentiments de tous les collaborateurs et de tous les lecteurs de la Revue. Puisse l'esprit de désintéressement et de loyauté scientifique de notre ami continuer à inspirer notre œuvre et puissions-nous continuer à travailler avec la même méthode et avec la même large tolérance dont il avait donné la théorie dans son rapport sur *La liberté de conscience* et dont sa vie tout entière a été l'illustration !

Paris, le 18 octobre 1901. Jean Réville.

L'ÉVOLUTIONNISME

ET L'HISTOIRE DES RELIGIONS

Mémoire présenté au Congrès international d'Histoire des Religions, en séance de section, le 5 septembre 1900.

I

Qu'une idée féconde surgisse, qu'une théorie appuyée sur un grand nombre de faits soit proposée, nous voyons souvent l'idée et la théorie sortir bientôt des limites que leur avaient posées primitivement leurs initiateurs. Des disciples viennent qui en font des applications de plus en plus hardies. On aime en effet, dans la science comme dans la vie, les solutions simples et absolues ; on a une tendance naturelle à voir dans les explications monistes des choses un caractère non seulement d'élégance, mais de vérité. C'est ce qui s'est passé pour l'évolutionnisme. Il a mis à conquérir les sciences de la nature et de la vie une impétueuse ardeur que justifiait d'ailleurs pleinement la masse énorme de faits qu'il a expliqués d'une manière simple et adéquate. Il est en train de s'emparer des sciences morales, de la science des religions comme des autres. Ici aussi, il a rendu tant de services qu'un peu de griserie est bien permis à ceux qui s'en sont faits les champions.

En effet, appliquée à l'étude des faits religieux, la théorie évolutionniste a paru lui donner enfin un caractère vraiment scientifique par l'élimination de certaines conceptions, ou transcendantes ou frivoles, qui régnaient auparavant dans ce domaine. Toute religion, a-t-on dit, passe par une série de

changements entre lesquels il y a des rapports historiques déterminés ; il faut découvrir ces rapports, si l'on veut comprendre la religion en chacun de ses moments et dans chacune de ses formes. Dès lors, il ne saurait plus être question d'expliquer la religion par une révélation directe de Dieu, ni comme une institution inventée de toutes pièces par les prêtres, aux fins de gouverner et de moraliser les hommes. On conçoit qu'en dehors des historiens et des philosophes, bon nombre de théologiens se soient ralliés avec empressement à une doctrine qui leur permettait d'assurer au christianisme son rang de religion suprême ou même parfaite, tout en lui enlevant le caractère miraculeux d'une religion révélée. Mais précisément parce que l'évolutionnisme jouit aujourd'hui d'une très grande faveur parmi les savants et les penseurs qui s'occupent d'hiérographie, il n'est pas inutile de contrôler avec soin ses titres, et d'examiner dans quelle mesure les phénomènes religieux tombent sous la domination des idées que ce mot représente. Avant de formuler les observations qui suivent, je tiens à déclarer que mes inclinations personnelles me rendaient d'avance sympathique aux explications évolutionnistes, et que si je viens exposer les raisons qui ont provoqué chez moi des hésitations et des doutes, c'est avec le secret espoir que mes objections pourront être réfutées, et que toutes les difficultés seront levées par ceux qui me font l'honneur de m'écouter.

II

Il s'agit tout d'abord de s'entendre sur le sens qu'il faut donner au mot d'évolution. On m'accordera, je pense, que l'évolution est une série continue de changements graduels, produits en général sous l'action de circonstances extérieures, mais déterminés dans leur direction et dans leur nature par l'essence propre de l'être qui évolue. En ce sens, l'évolution peut avoir un caractère à la fois mécanique et dynamique, — mécanique, quand elle est amenée par des causes

externes, et dynamique puisqu'elle s'accomplit selon une loi de développement naturel. Dire qu'elle s'accomplit selon une loi, c'est affirmer qu'il y a un rapport constant et nécessaire entre les phases qui se succèdent ; et, si c'est une collectivité qui évolue, c'est réduire au minimum l'influence plus ou moins perturbatrice des individus qui font partie de cette collectivité.

Il est hors de doute que dans les transformations dont l'ensemble constitue l'histoire des religions, on peut reconnaître quelques-uns des caractères du processus évolutif tel que je viens de le définir.

Ainsi nous constatons le plus souvent que c'est par un travail lent et continu qu'une idée religieuse finit par déployer tous ses effets, et que, trouble et obscure dans ses débuts, elle n'arrive qu'à la suite d'une série d'approximations à s'épanouir dans toute sa pureté et tout son éclat. C'est ce qui s'est passé, par exemple, pour la grande conception apportée par Jésus-Christ au monde, l'idée du rapport de filialité qui unit l'homme à Dieu. Même chez Jésus-Christ, qui cependant l'avait mise au centre de sa pensée et de son activité, elle n'était pas encore dégagée d'éléments proprement historiques ; elle n'est apparue dans sa splendeur que quand un long travail lui eut enlevé les scories qu'elle devait au temps et au milieu où elle avait pris naissance. — C'est graduellement aussi que le principe du protestantisme a développé toutes ses conséquences. En se faisant, contre le catholicisme, le champion du libre examen, le protestantisme aboutit peu à peu à l'individualisme religieux, c'est-à-dire à une émancipation totale de la conscience, dont l'idée seule eût certainement troublé un Luther ou un Calvin.

Il est incontestable aussi que la religion est entraînée dans le mouvement général de la civilisation. Les progrès matériels, intellectuels et sociaux que fait l'humanité lui profitent dans une certaine mesure. Un peuple nomade n'a pas des dieux et du monde la même idée qu'un peuple chasseur, et un peuple agricole a d'autres besoins religieux qu'un peuple

de bergers; il faut que les clans se groupent en état, pour qu'une religion prenne un caractère national. Si la religion védique est un polythéisme flottant et désordonné; si la sphère d'activité des dieux y est mal définie; si l'on n'y trouve ni hiérarchie, ni familles divines solidement constituées, cela tient sans doute pour une grande part à ce que l'état social était mal organisé lui-même. Il y a donc un lien entre la civilisation d'un peuple et sa religion; si l'une évolue, l'autre ne saurait rester tout à fait immobile.

Cependant, en ce qui concerne les phénomènes religieux et d'autres similaires, avons-nous le droit de parler d'évolution au sens que les naturalistes donnent à ce mot? Est-il juste, par exemple, de dire que l'histoire de la théologie chrétienne nous fait assister à une transformation quelconque de la notion de filialité divine de l'homme? Assurément non; cette notion est demeurée telle qu'elle avait surgi à l'origine dans la conscience religieuse de Jésus-Christ. Qu'elle se soit débarrassée graduellement d'éléments qui lui étaient proprement étrangers; qu'elle ait peu à peu paru plus claire et plus nette aux générations successives de la chrétienté pensante, ce n'est pas elle à coup sûr qui a évolué. — Le cas du protestantisme paraît encore plus simple. Si le principe de libre examen y a de plus en plus fait sentir sa puissance, cela ne prouve pas que la religion évolue. Le principe de libre examen n'est point en effet spécifiquement religieux; s'il agissait seul, il serait plutôt destructeur de toute religion. Ce que nous percevons dans l'histoire du protestantisme, c'est l'influence croissante d'un facteur qui appartient à une autre série de phénomènes moraux. — Et il en est de même des progrès ou des déformations qui s'accomplissent dans une religion sous la pression de la civilisation en général. Ce qui évolue, c'est l'homme, qui n'est pas seulement religieux, mais qui est aussi un être civilisé. A mesure que se développe son existence matérielle, intellectuelle et morale, sa sensibilité, son intelligence, sa volonté croissent en capacité et en puissance; et ce gain se fait nécessairement sentir dans toutes

les manifestations de sa vie, dans sa religion comme dans les autres. Mais qu'est-ce qu'une évolution dont non pas seulement les causes occasionnelles, mais le principe même et les ressorts doivent être cherchés en dehors de l'objet qui est censé évoluer? Parlons ici plutôt d'appropriation ou d'accommodation.

III

C'est un évolutionnisme tout autre que l'on revendique en général pour la religion. On considère celle-ci comme une sorte d'organisme ayant sa loi propre de développement, et passant par une série constante de phases partout et toujours les mêmes.

Je n'aborderai pas la discussion des systèmes qui ont été proposés en conformité avec cette théorie. Une démonstration négative n'est utile qu'à condition d'épuiser toutes les hypothèses imaginées et imaginables. On voit d'avance où un pareil propos nous mènerait. Je me bornerai donc à une ou deux observations rapides, et cela d'autant plus volontiers que, dans une recherche de ce genre, ce sont les arguments positifs qui me semblent avoir de la portée.

Les constructions essayées jusqu'à présent ont en général la valeur de schémas logiques; dès qu'on les confronte avec les faits, on s'aperçoit qu'elles ne s'y appliquent qu'en partie et d'une manière artificielle. La réalité les déborde de toutes parts. — Il est remarquable d'ailleurs que, ni pour le point de départ, ni pour le point d'arrivée, aucune na encore réussi à s'imposer aux savants. — Utiles pour autant qu'il s'agit seulement de classer les religions, elles ne sauraient prétendre sérieusement expliquer la genèse même des religions supérieures existantes. — Si dans le nombre il en est qui ont été, comme il convient, déduites des phénomènes directement observés, c'est alors par la base des comparaisons instituées qu'elles pèchent, l'auteur ayant généralisé des observations faites sur un trop petit nombre de religions. — On impute très gratuitement à certains phénomènes un caractère de nécessité

qu'ils n'ont point eu dans la réalité. De ce que le christianisme a fait la conquête du monde romain, il ne s'ensuit pas qu'à ce moment précis il fallait que l'humanité passât par la phase du christianisme. Quand il s'agit de choses humaines, ce qui a été n'a pas toujours été nécessaire. L'histoire des religions est pleine de contingences. Qui ne sait qu'en particulier le contact de deux religions, qui est en soi quelque chose d'accidentel, peut être pour l'une d'elles ou pour toutes deux d'une capitale importance? — Si les religions s'ordonnaient réellement en une série continue de développements, nous verrions une religion supérieure, comme le christianisme, se propager d'autant plus aisément dans une population que celle-ci est déjà parvenue à un étage élevé de l'évolution. Certains penseurs ont affirmé qu'il en était ainsi, mais l'observation nous montre que c'est en général le contraire qui est vrai. — Même quand l'évolutionnisme se borne à poser des lois très générales, comme celle-ci, par exemple, qu'il y a dans la religion une tendance vers l'unification et l'universalité, on peut se demander sur quels faits actuels et constants il s'appuie; ne voyons-nous pas que le christianisme est à l'heure présente à la fois un agent d'unification et de morcellement religieux?

IV

Je crois qu'on peut démontrer par des raisons positives que la religion dans son ensemble, mais surtout dans ses phases supérieures, si elle n'échappe pas à la loi du changement, échappe du moins à celle de l'évolution.

En première ligne, ses caractères les plus frappants sont justement la fixité et la résistance qu'elle oppose à toute action extérieure tendant à la modifier. Une religion est par essence quelque chose de *traditionnel*. Et cela est si vrai, que bien souvent les choses, les usages, les croyances, par le fait seul qu'ils deviennent traditionnels, prennent un aspect religieux. De là vient d'ailleurs la difficulté d'établir une ligne de

partage entre le folklore et la religion proprement dite. Traditionnelle, la religion tend à immobiliser tout ce qui tient à elle de près ou de loin, l'art, par exemple, et la science aussi longtemps qu'ils se trouvent sous son influence exclusive. Traditionnelle, la religion a souvent à se défendre contre les éléments de la vie humaine qui évoluent, et, pour se défendre, si elle peut, elle met des entraves au développement de la science, de l'art, de la morale, de l'individualisme religieux. Traditionnelle, elle donne à ses enseignements, à ses pratiques un caractère mystérieux, intangible ; ses organes sont en possession de la pleine autorité spirituelle sur les membres de la communauté, et ceux-ci ont la foi, c'est-à-dire acceptent sans réserve tout le contenu de la tradition religieuse. Traditionnelle enfin, la religion est un fait social ; car c'est à cette condition seulement qu'elle groupe les hommes en une communion de croyances et de pratiques, qu'elle crée en eux des sentiments et des émotions identiques, et développe l'esprit de solidarité parmi ses adhérents ; — une religion individualiste ne saurait exercer une action profonde sur le corps social ; chacun y doit compter avant tout sur lui-même, et, comme on l'a vu lors de certains « réveils », occupé de son propre salut, reste indifférent au salut des autres.

Est-ce à dire que la religion soit immobile ? Non, certes. Indépendamment de l'influence des circonstances extérieures et d'un milieu lui-même changeant, il se produit souvent au sein même des religions des mouvements assez puissants pour les ébranler profondément. Mais ces mouvements, c'est l'*action révolutionnaire* de certains individus qui les provoque presque toujours. Telle religion ne semble avoir apporté au monde d'autre nouveauté que la personnalité puissante de son fondateur ; au contraire, là où fait défaut cette action décisive d'un individu exceptionnel, on ne trouve plus que de douloureux avortements. L'Inde nous en offre aujourd'hui le pénible spectacle. Depuis deux ou trois siècles, elle a vu se lever en foule de ces prétendus réformateurs incapa-

bles d'autre chose que de rabâcher toujours les mêmes idées et les mêmes formules ; cela se traduit par un peu d'agitation à la surface, et par la naissance d'une secte de plus, une secte sans avenir. Que demain surgisse un homme qui, dans cette masse travaillée de sourdes aspirations, fasse une œuvre analogue à celle que Jésus-Christ a faite dans le monde antique, il peut arriver que l'Inde se transforme en un clin-d'œil. Mais où est la formule évolutionniste qui nous ferait connaître d'avance la parole de salut? L'action religieuse des grandes individualités échappe à toute prévision.

Au moins pouvons-nous savoir dans quelles conditions s'exerce cette action.

L'œuvre religieuse et l'œuvre civilisatrice ont toutes deux leur point initial dans le conflit où l'homme se trouve engagé avec le monde extérieur. S'il a à lutter contre des puissances visibles, dont il est à même de calculer l'action, c'est par la civilisation qu'il agit sur elles. La première conquête de la civilisation, ce fut aussi la première mainmise de l'homme sur la nature ; et dès lors chaque progrès servit de tremplin pour de nouveaux progrès. Toutes les fois que dans ses rapports avec le monde, l'homme compte sur ses seules forces et ses propres ressources, son activité se traduit par un fait de culture. Si pénible que soit cette lutte, la perspective du succès la rend en définitive joyeuse et confiante.

Mais l'homme se trouve aussi aux prises avec des choses et des faits en face desquels il se sent impuissant et désarmé. Il éprouve alors une souffrance aiguë. Comme il lui est impossible de demeurer dans cet état douloureux, il cherche d'autres voies pour rétablir son équilibre normal. C'est du heurt de l'homme contre tout ce qui, dans le monde, l'étonne, l'afflige et l'écrase, qu'est née la religion. L'histoire de la religion n'est guère autre chose que la série des tentatives faites par l'homme pour suppléer à l'impuissance de son savoir et de son industrie. Ce que lui fournit d'abord la religion, c'est un ensemble de procédés considérés comme efficaces pour subjuguer les êtres et les phénomènes hostiles ; elle est alors,

comme la civilisation, un moyen de domination sur le monde, et c'est pour cela qu'elle a été elle-même longtemps une initiatrice de progrès, même de progrès matériels. Et puis, à défaut d'une action mécanique — ou magique — exercée sur les phénomènes, elle a tenté de réconcilier l'homme avec le monde en lui donnant une explication plus ou moins plausible de l'état de choses qui le fait tant souffrir. Finalement, dans l'impossibilité d'éliminer ainsi d'une manière durable le malaise que l'homme ressent au contact d'une nature trop puissante et trop riche en énigmes, elle s'en tire en niant le monde actuel, et en faisant espérer à l'homme des compensations dans une autre économie.

Le plus souvent, c'est le progrès général de la civilisation qui fait éclater l'insuffisance des procédés et des solutions offerts à l'homme par la religion. Celle-ci en effet n'abdique jamais ce caractère de permanence, de traditionalisme, sans lequel elle n'a plus de raison d'être. Aussi pendant que la civilisation progresse et étend ses conquêtes, la religion en somme demeure stationnaire et se trouve de moins en moins en harmonie avec les autres éléments de la vie intellectuelle et morale de l'homme. Un moment vient où les mêmes causes produisant les mêmes effets, l'énigme du monde et de la vie sollicite une solution nouvelle. C'est alors que surgissent les réformateurs, les semeurs d'idées fécondes, ceux qui cherchent à donner une satisfaction nouvelle à ce besoin religieux toujours renaissant. Sans doute, la manière dont se pose chaque fois le problème qu'ils ont à résoudre dépend de leur temps et de leur milieu, et c'est à leur milieu aussi qu'ils empruntent l'expression qu'ils donnent à la solution. Mais comme le mot qu'ils apportent est simple, qu'ils n'élaborent nullement un système complet, il s'agit bien là d'une création, d'un produit spontané jaillissant de leur conscience religieuse illuminée, d'une intuition du génie, et non du dernier terme d'une évolution à nombreux antécédents.

Enfin, à la différence des solutions d'ordre scientifique et pratique, qui ne sont qu'indéfiniment approximatives, les so-

lutions religieuses ont un caractère *absolu et définitif*. Elles concernent d'ailleurs un ensemble de choses que n'atteignent ni la science ni l'industrie humaines, l'une et l'autre en corrélation avec ce monde des réalités concrètes, dont la civilisation a fait son domaine exclusif. Les créations religieuses jaillissent des profondeurs du cœur humain ; elles sont d'essence émotionnelle et affective; leur analogue, elles l'ont dans les créations d'art, qui ont le même caractère intégral et définitif. Quels que soient le temps et le milieu où la naissance les a placés, un psalmiste hébreu, un pèlerin bouddhiste, un saint du christianisme nous paraissent réaliser dans sa perfection l'idéal religieux, tout comme un grand poète, un grand sculpteur, un grand musicien réalisent pleinement l'idéal artistique; les uns et les autres ne doivent à leur temps que les moyens plus ou moins parfaits dont ils expriment cet idéal qui remplit leur âme. Et c'est parce qu'elle leur paraît définitive et absolue, qu'une religion est bienfaisante à ceux qui la professent. Grâce à la conviction où sont les membres de toute société religieuse que l'initiateur dont ils se réclament a bien possédé la vérité parfaite, ils peuvent à chaque instant se retremper dans sa parole, dans le spectacle de son activité, et y puiser un aliment pour leur propre vie spirituelle. C'est là pour certaines confessions, comme le protestantisme qui ne connaît pas d'autorité ecclésiastique, une condition essentielle pour le maintien d'une communion entre les fidèles; en cela consiste son élément traditionnel, et c'est ce qui vient neutraliser en une certaine mesure l'individualisme qui le caractérise d'autre part. Si la religion évoluait dans son essence, la prédication de Jésus-Christ représenterait une phase depuis longtemps dépassée de la pensée religieuse et n'aurait plus qu'une valeur historique.

Sans doute, la vérité religieuse n'est absolue qu'aux yeux de ceux qui lui ont donné leur foi; et il arrive que cette foi se berce d'illusions. Mais cela ne diminue guère la puissance affective et émotionnelle qui réside dans une religion. Or

c'est comme source d'émotions, de sentiments, comme principe d'énergie et d'activité désintéressée, qu'une religion vaut essentiellement ; c'est par là qu'elle transforme le cœur de ceux qui la professent, et qu'elle redresse l'homme en face de tout ce qui tend à l'abattre. Cela du moins n'évolue point en elle. On n'en peut naturellement pas dire autant des éléments intellectuels qu'elle renferme en plus ou moins grande quantité. Ceux-ci sont nécessairement provisoires et relatifs. Il ne faut donc pas s'étonner que les tentatives faites pour expliquer le processus religieux par l'hypothèse évolutionniste, se soient attachées à ce qui s'y trouve d'intellectuel, c'est-à-dire à ce qu'il y a de moins spécifiquement religieux dans la religion.

V

En somme, les choses humaines sont trop complexes pour admettre ces solutions toutes simples que la science semble poursuivre exclusivement. Parmi les phénomènes de la vie morale et sociale de l'homme, beaucoup sans doute s'expliquent par l'évolutionnisme. Pourquoi n'y en aurait-il pas d'autres qui représenteraient un principe tout différent; la conservation de l'énergie? Si, comme je le crois, il reste un culot irréductible à l'analyse évolutionniste, les faits religieux, ou tout au moins, les plus importants d'entre eux, en font certainement partie.

Paul Oltramare.

NOTE

SUR LA MÉTHODE A SUIVRE EN MYTHOLOGIE GRECQUE

Communication présentée au Congrès international d'Histoire des Religions, en séance de section, le 4 septembre 1900.

Toute recherche de mythologie grecque comporte d'abord un travail exclusivement historique. Ce travail consiste dans l'étude minutieuse et approfondie de tous les documents que l'antiquité nous a laissés sur le sujet donné. Ces documents sont de plusieurs sortes : nous citerons, par exemple, les documents littéraires, légendes ou descriptions de cérémonies religieuses, qui nous ont été transmis par les écrivains, poètes, philosophes, polygraphes, etc. ; — les documents archéologiques, plans de sanctuaires révélés par des fouilles, bas-reliefs votifs, images des divinités, représentations des mythes les plus populaires, trouvés dans les ruines des temples ; — enfin les documents épigraphiques, stèles votives, listes d'offrandes, dédicaces, règlements relatifs à certains sanctuaires, etc. Ces documents fournissent la matière des études mythologiques, matière indispensable et sans laquelle aucune recherche ne saurait avoir de caractère scientifique.

Mais il ne suffit pas d'avoir réuni cette matière, aussi abondante, aussi complète que possible. Il est nécessaire de suivre, dans l'étude que l'on en fera, une méthode rigoureuse. Les faits que ces documents nous permettront de reconnaître et de mettre en lumière se sont passés en tel ou tel lieu, à telle ou telle époque. Notre premier soin devra être de distinguer soigneusement les lieux et les époques. Par

exemple, Apollon a été honoré dans plusieurs sanctuaires également fameux, à Délos, à Delphes, en Attique, à Didyme. Devons-nous confondre pêle-mêle les résultats des recherches poursuivies en ces divers lieux? Sommes-nous donc certains que c'est exactement et absolument la même divinité qui a été adorée ici et là, et qu'il n'y a aucune distinction à faire entre les légendes, les rites, les coutumes sacrées dont nous trouvons la trace dans ces différents sanctuaires? Il nous semble qu'en procédant ainsi nous tiendrions d'avance pour résolu l'un des problèmes les plus délicats peut-être de la mythologie grecque. Il nous paraît, au contraire, indispensable de construire avant tout des monographies strictement locales, d'étudier l'Apollon Délien seul, l'Apollon Delphique seul, l'Apollon Attique seul, l'Apollon Didyméen seul, sans chercher à expliquer l'un de ces cultes par les autres, et en n'instituant des analogies ou des comparaisons que là où elles ressortiront de l'étude préalable et exclusivement objective des faits. Nous avons cité l'exemple d'Apollon : il en serait de même pour Zeus, pour Héra, pour Artémis, pour Hermès, pour Athèna, pour Démèter, pour Poseidon, même pour les héros et les demi-dieux tels qu'Héraclès et les Dioscures. Chacun de ces dieux, chacune de ces déesses a été dans plusieurs villes l'objet de cultes très variés; il faut d'abord étudier à part chacun de ces cultes; les conclusions plus générales ne pourront être tirées que plus tard de leur comparaison. Ce que nous proposons en somme, c'est que l'on ait sans cesse présent à l'esprit, en étudiant la mythologie grecque, le fait capital qui domine l'histoire des cités helléniques, c'est-à-dire leur caractère nettement particulariste.

Dans chacune de ces monographies locales, il faudra, d'autre part, tenir le plus grand compte du temps. Chacun de ces cultes est-il resté toujours et immuablement semblable à lui-même? Ne s'est-il pas modifié? N'a-t-il pas subi des influences étrangères? Pour trouver les réponses à ces questions, il ne s'agira pas de poser d'avance un prin-

cipe, que ce soit celui de l'immobilité hiératique ou au contraire celui de l'évolution. Il n'y a pas de principe en histoire. La solution de ces problèmes devra être cherchée dans les faits, uniquement dans les faits. Ajoutons que les solutions pourront fort bien être différentes, que tel culte est peut-être resté toujours identique à lui-même, tandis que tel autre s'est transformé au contact d'autres cultes ou de religions exotiques.

Ainsi, les documents de jour en jour plus nombreux que nous possédons sur la mythologie grecque, devront être classés avec le plus grand soin, classés d'abord géographiquement, et dans chacune des catégories ainsi établies, classés chronologiquement, quand ce sera possible. Ce double travail permettra d'écrire l'histoire scientifique au moins des principaux cultes, de ceux sur lesquels l'antiquité nous a transmis des informations abondantes, par exemple le culte d'Apollon à Delphes, celui d'Apollon à Délos, le culte de Déméter et de ses parèdres à Eleusis, le culte d'Athèna en Attique, le culte d'Asclépios à Epidaure, etc.

Telle est, à nos yeux, l'œuvre à laquelle doivent, dans l'état actuel de nos connaissances, se consacrer d'abord ceux qui veulent étudier la mythologie grecque. Il est urgent d'en fixer, par une analyse rigoureusement méthodique, les traits divers et complexes. La synthèse ne pourra être faite que plus tard par l'étude comparative des cultes locaux. En laissant de côté les traits, les mythes, les rites particuliers, il sera alors possible de distinguer les caractères généraux de telle divinité, puis de s'élever, par une élimination analogue, aux caractères généraux de la mythologie et de la religion grecque considérées dans leur ensemble.

Jusqu'ici nous sommes demeurés sur le terrain essentiellement historique. Comme on l'a vu, nous ne pensons pas qu'il soit entièrement défriché, ni même qu'il soit près de l'être. A plus forte raison jugeons-nous prématuré de quitter cette base solide, pour nous aventurer, sans guide sérieux, dans le dédale des interprétations mythologiques. A l'heure

actuelle, de telles interprétations, fondées sur des étymologies souvent téméraires, sur une connaissance absolument incomplète des faits, ou sur des synthèses aussi hâtives que fragiles, n'ont point à nos yeux de valeur scientifique : ce sont des opinions personnelles, subjectives et arbitraires. Les conclusions, souvent différentes, parfois diamétralement opposées, que de savants mythologues ont tirées des mêmes légendes et des mêmes noms, suffiraient à prouver combien il est téméraire de vouloir aller aussi vite. La science de la mythologie grecque n'en est encore qu'à ses débuts ; elle doit se cantonner, et sans doute pour longtemps encore, dans le domaine strictement historique.

J. Toutain.

DE LA NOTION DE DIVINITÉ

CONTENUE DANS LES MOTS

ELOHIM, ELOAH, EL ET IAHEWÊH

I

ELOHIM, ELOAH, EL

Les travaux qui ont ont été publiés, dans les dernières années du XIX[e] siècle, sur l'histoire de la religion d'Israël, ont établi qu'il y a entre les divers groupes sémitiques, une communauté d'idées, de pratiques et de superstitions religieuses, bien plus profonde qu'il ne semblait à l'époque où ces études comparées furent entreprises. De là un vocabulaire religieux, fort riche, que possèdent en commun les peuples sémitiques, et dans lequel nous trouvons les mêmes termes tantôt avec des significations identiques, tantôt avec des nuances qui n'excluent point une similitude primitive de conception.

C'est ainsi que la racine עבד peut être considérée comme le verbe du *culte de la divinité* (*ar.* عبد adorer, rendre un culte à la divinité). זבח est le verbe *du sacrifice à la divinité* (*ar.* ذبح, *aram.* דבח, *syr.* ܕܒܚ, etc.). חרם est le verbe de la *consécration à la divinité par la mort* (*ar.* حرم exprime la consécration par l'interdiction de l'approche, sous peine de mort; *syr.* ܚܪܡ même sens originel transformé en celui d'anathématiser, excommunier). נדר est le verbe de la *consécration à la divinité par le vœu* (*ar.* نذر, *syr.* ܢܕܪ, etc.). קדש est le verbe exprimant *l'idée de sainteté divine* (*ar.* قدس, etc.).

C'est à la même catégorie d'expressions communes aux divers milieux religieux sémitiques qu'appartient le nom de divinité *El*.

* * *

El est un nom de dieu du panthéon sémitique. Nous le trouvons comme tel, soit dans les dénominations théophores de tribus d'origine hébraeo-arabe, soit dans les traditions religieuses des mêmes populations.

Les Ismaélites sont ceux que El exauce (ישמעאל). Chez les Madianites, Jétro est désigné comme prêtre de Dieu[1]. Chez les Jebusites, Melkiṣedek, roi de Salem, est qualifié de prêtre de אל עליון[2]. Les Amalécites, ou Amâlica des sources arabes étaient, d'après ces documents, des adorateurs de El. Les Benê-Kedem, tribus arabes et araméennes de l'est et du nord-est de la Palestine, professaient le culte de El, d'après le livre de Job et les traditions arabes. Les Jerakhmeélites, ceux dont El a pitié[3], habitaient au sud du pays de Juda. Abimelek, le roi de Gerâr, au sud de la Philistie, a un songe dans lequel El lui apparaît, etc.

Nous remarquons encore la présence du mot El dans des noms théophores d'individus ou de localités, chez les Edomites (Eliphaz, Re'uel, etc.), en Moab (Nakhliel)[4], chez les Cananéens (Jiphtakhel, Jizre'el) chez les Ammonites, etc., soit d'après l'Ancien Testament, soit d'après d'autres documents. En fait les noms théophores, renfermant le mot de El ou des termes congénères, abondent en hébreu et dans les autres langues sémitiques.

El est un dieu sémitique. Les anciens Arabes connaissent Il, Ilou (d'où dérivera plus tard Allah), soit comme nom générique, soit comme nom spécial et propre de la divinité. Dans les

1) *Ex.*, III, IV, XVIII.
2) *Gen.*, XIV, 18.
3) I *Sam.*, XXVII, 10; XXX, 29.
4) *Nom.*, XXI, 19.

inscriptions himyaritiques se trouvent de nombreux noms théophores témoins de ce fait. En éthiopien nous rencontrons des noms théophores d'individus, où paraissent les mots El et Ela.

El était une divinité du panthéon assyrien-babylonien : Ilou, *plur.* Ilê et Ilânê, dans les inscriptions cunéiformes, est tantôt un nom particulier, tantôt un nom générique de la divinité.

El est encore un dieu phénicien : El (אל) *plur.* Elim, Elon, plur. Alonim (אלנם). (Voy. les noms théophores phéniciens.)

El est enfin un dieu araméen : אֱלָה, *emph.* אֱלָהָא (aram. biblique, syr., targ.), témoin les noms théophores en cette langue et ses dialectes et témoin des inscriptions de Teïma, du pays nabatéen, de Palmyre, etc.

On peut dire d'une manière générale que, dans le milieu sémitique, El ou Il apparaît comme le nom générique de la divinité. Le mot El était donc *a priori* désigné, chez les Sémites, pour devenir le nom du dieu unique.

*
* *

Le dieu sémitique El se présente dans l'Ancien Testament sous des noms différents, mais qui semblent tous de même origine étymologique.

a. Elohim (אֱלֹהִים). — Ce mot est, sinon le plus ancien, du moins l'un des termes le plus antiquement employés pour désigner la divinité. On le rencontre 2.570 fois dans les textes bibliques[1], appliqué soit au Dieu unique (dans la plupart des cas), soit aux dieux.

b. Eloah (אֱלֹהַּ ou אֱלוֹהַּ). — Ce singulier d'Elohim se trouve 57 fois dans la Bible[2], presque toujours en parlant du Dieu unique. Il appartient à peu près exclusivement aux écrits postérieurs : Deutéronome, Chroniques, Habakuk, Job (40 fois).

1) D'après Nestle.
2) D'après Nestle.

c. El plur. *Elim* (אל, אלים). — El paraît 226 fois, Elim 9 fois. Ces mots sont employés pour Dieu et les dieux. C'est un terme antique, par suite devenu poétique, mais qu'on ne trouve pas dans un assez grand nombre de livres de l'Ancien Testament de date postérieure; étant donné le fait de l'étendue de ces écrits, il semble que les auteurs ou les rédacteurs l'aient systématiquement écarté (Esdras, Chroniques, Rois, Proverbes, etc.). L'absence de ce mot dans des documents fort courts, comme Joël, Abdias, etc., ou d'un caractère très spécial comme l'Ecclésiaste ou le Cantique des cantiques, ne saurait rien prouver.

Le nom générique El, d'où Eloah et Elohim paraissent dérivés, a donné naissance, en tant qu'appliqué au Dieu unique, à des appellations composées particulières.

d. El 'Elyôn (אֵל עֶלְיוֹן) « El le Très-Haut ». On trouve aussi *Elohim 'Elyôn* et *'Elyôn* seul.

e. El Chaddaï (אֵל שַׁדַּי) ou *Chaddaï* seul qui signifie probablement « El le Tout-Puissant »[1].

Je laisse de côté les déterminations nombreuses de El qualifié comme : אל שמים, אל ישראל, אל עלם, אל קנא, אל חי, etc., qui ne sont pas des appellations composées aussi caractéristiques que les deux précédentes.

El, avant de devenir, sous son antique forme et dans ses dérivés, l'expression même du monothéisme, a été le dieu des tribus israélites, comme Salm de l'inscription de Teïma (vi^e siècle environ avant J.-C.) fut le dieu de la tribu dont ressortissait l'auteur de cet important document épigraphique. Ce fait n'impliquait assurément pas la négation de toutes les autres divinités. El était le protecteur spécial des tribus de la famille israélite. C'est là qu'il faut chercher le point de départ de l'idée d'*alliance* (אל ברית), de cette alliance entre El et Israël, qui est racontée dans les anciennes traditions sur Noé, Abraham, etc., et qui acquit plus tard un si remarquable développement.

1) Voir plus loin.

Quelle est la signification primitive de El, Elohim, Chaddaï, noms caractéristiques du dieu des tribus israélites? L'étymologie en est malheureusement incertaine et douteuse.

On a fait généralement dériver אֵל de la racine איל dont le sens de *être fort* est moins établi que celui de *être en avant*, qui lui-même n'est pas absolument fixé. En tous cas, איל se trouve être le radical d'un grand nombre de mots sémitiques et hébreux, probablement d'origines différentes, et en réalité de significations variées. Les autres étymologies proposées sont encore moins acceptables.

Il faut toutefois reconnaître que certains termes, dérivés de cette racine, expriment incontestablement l'idée de grandeur, de force, de puissance : אֵלוֹן et אֵלָה, arbre gros et isolé (térébinthe, chêne), אַיִל bélier, אַיָּל cerf. Y a-t-il une relation entre אל et אלון et אלה? Le fait est possible; il peut y avoir eu un rapport religieux, même étroit, entre ces termes, dans l'animisme primitif, dont on retrouve des traces dans la religion d'Israël, comme dans toutes les religions, à leurs origines. Quant à אֱלוֹהַּ et אֱלֹהִים, tous deux paraissent être dérivés par extension de אל. Malgré ces incertitudes, j'estime que l'idée de force est vraisemblablement exprimée par אל et ses dérivés.

Si nous considérons maintenant le mot שַׁדַּי, il veut dire probablement *tout-puissant*. Sa terminaison pluriel araméenne est une preuve d'antiquité du nom. Il doit dépendre probablement de la racine qui s'est conservée en arabe sous la forme شَدَّ *serrer fortement, avoir de la force, être vigoureux* (comp. شَدِيد *robuste, vigoureux*). L'étymologie qui prétend tirer le mot שדי de l'arabe ثَدَا ou ثَدِى *être humide*, et d'où l'on a conclu que le dieu des tribus hébraïques était le dieu des orages[1], paraît beaucoup moins établie.

L'idée de *force*, que nous croyons trouver dans אל et

1) Robertson Smith.

dans שַׁדַּי, est confirmée par l'un des qualificatifs donnés plus tard soit à אֱלֹהִים soit à יהוה : אֲבִיר יַעֲקֹב, אֲבִיר יִשְׂרָאֵל, le Fort de Jacob, d'Israël[1].

El est représenté dans la tradition patriarcale, et Iahewèh sera conçu lui-même en partie sous le même point de vue, comme le dieu fort des armées célestes, le dieu redoutable de la nature et de ses forces déchaînées, qui manifestent sa volonté, sa colère, sa terrible justice. Les orages, la foudre, le tonnerre, les inondations, la sécheresse, la famine, les cataclysmes de Sodome et de Gomorrhe, ce sont là les témoins célestes et terrestres de El, les grandes et effrayantes voix qui proclament que El est le dieu fort.

*
* *

El est conçu comme revêtu de la forme humaine. L'anthropomorphisme, qui fut toujours la caractéristique de la notion de la divinité en Israël, est frappant à l'origine. El, le dieu fort, inspire la terreur; il est jaloux des hommages rendus à d'autres dieux; il est sujet à la colère et au repentir. Impitoyable envers qui l'offense, il rend le bien pour le bien, le mal pour le mal. C'est une puissance terrifiante, tour à tour bienfaisante et destructive, comme les forces naturelles dont elle est la représentation.

El, c'est le grand homme naturel des premiers âges. C'est ainsi que les animistes conçoivent leurs dieux particuliers. Parmi les nombreux passages de l'Ancien Testament, accusant cet anthropomorphisme grossier, le plus curieux est celui de la Genèse (XVIII, 1-8), où la divinité est représentée comme lasse, ayant les pieds souillés par la route, souffrant de la faim, mangeant, etc. Les traditions patriarcales abondent en traits analogues (lutte de Jacob avec Dieu, etc.).

El, comme plus tard Iahewéh, est matériellement figuré

1) *Gen.*, XLIX, 24. *Es.*, I, 24; XLIX, 26; LX, 16. *Ps.*, CXXXII, 2, 5.

par des images ou statues taillées ou fondues, et plus spécialement par ce qu'on appelait אפוד ou אפד, mot dont l'étymologie est inconnue. Ce terme dans l'Ancien Testament désigne soit une partie du costume du grand-prêtre, soit une image de Dieu. A supposer que, dans ces deux acceptions, il s'agisse du même substantif, on pourrait penser que l'Ephod, représentation de la divinité, est peut-être un vêtement, une couverture métallique (en or ou en argent), dont on revêtait l'idole de bois ou de métal vulgaire. Cette interprétation du mot convient à certains passages, tandis que dans d'autres il semble plutôt qu'il soit question de l'idole même du dieu.

Quelle forme avait cette idole? Peut-être la forme humaine, mais cette affirmation n'est pas prouvée. L'Ephod se trouve cité à côté et en compagnie des images taillées ou fondues, et des *Teraphim*. En tous cas, le passage le plus caractéristique semble bien indiquer qu'il s'agit d'une idole[1]. L'Ephod, comme on le sait, joue un rôle important dans l'oracle et la consultation de la divinité.

⁂

El, le dieu de la nature, se révèle par les phénomènes naturels, mais aussi, conséquence des croyances animistes primitives, par les esprits qui animent la nature (arbres, pierres, sources, montagnes, etc.). Ces esprits de l'animisme originel sont devenus, et cela constitue une première phase de développement, les מַלְאֲכֵי אֱלֹהִים, les envoyés de אֵל, les anges.

Dans une seconde phase du développement de l'idée de révélation, correspondant à la tendance au monothéisme, nous constatons la réduction des intermédiaires divins, des מַלְאֲכֵי א׳, à un seul, ou, ce qui revient au même, le rôle prépondérant attribué à l'un d'eux, organe particulier de la révé-

1) *Jug.*, VIII, 26 ss. *Comp.*, XVII, 5; XVIII, 14. 17 s., 20. *I Sam.*, XXI, 10. *Osée*, III, 4, etc.

lation. De même que אל marque la première et grande étape vers le monothéisme, אל exprimant la monolâtrie des tribus israélites, monolâtrie qui n'exclut point le polythéisme général de ces tribus, de même les מלאכי א' se concentrent en un intermédiaire, non pas unique, mais spécial, tendant à éclipser les autres, et étant une sorte de lointain précurseur du λόγος.

Le מלאך אלהים, que nous retrouverons bien plus souvent dans la suite sous la forme de מלאך יהוה, est conçu tantôt comme identique à אלהים, mais le plus fréquemment comme distinct de lui[1]. C'est par le moyen et l'office du מלאך que parle אלהים.

Plus l'Elohisme primitif sortit de ses premiers balbutiements, plus la notion du מלאך se développa. El, dans la conception primitive, habite dans le ciel, mais descend et apparaît à mainte reprise sur la terre, comme cela sera longtemps encore le cas de Iahewéh, tant sont lentes à mourir les idées premières, quelque grossières qu'elles paraissent à notre conscience moderne. Mais lorsque l'Elohisme s'élève, la notion anthropomorphique qui y est attachée diminue. El réside plus longtemps soit dans le ciel, soit dans la demeure terrestre qu'il s'est choisie; il quitte moins volontiers son séjour, céleste ou non, de prédilection. De là la nécessité, plus marquée, plus indispensable d'un messager, le מלאך.

El a d'autres organes interprètes de sa révélation, mais que nous n'avons point à étudier ici, à savoir le prêtre, le prophète et aussi le chef, qu'il s'appelle général, juge ou roi. Eux tous sont des personnes sacrées, ou revêtues d'un caractère divin par la cérémonie de l'onction (comme le מצבה).

1) *Gen.*, xvi, 10 (*Comp.* v, 13). *Juges*, vi, 14, 16 (*Comp.* v. 11, 12, 20-22), etc. Dans ces passages אלהים ou יהוה = מלאך א' ou מלאך י'. *Gen.*, xvi, 11; xxi, 17; xxiv, 7, 40, etc. Dans ces passages, il y a distinction très précise entre א' ou י' et le מלאך de א' ou de י'.

.:

Quelle notion de sainteté et de moralité correspondait à l'idée qu'on se formait de Dieu, dans l'Elohisme primitif, telle est la question qu'il nous reste à examiner.

Dans ces âges reculés, est saint ce qui est consacré, c'est-à-dire réservé à Dieu (lieux, objets, personnes[1]). Dieu est saint en tant que mis à part (חרם, حرم); comme tel, il est redoutable et devient un objet de crainte et de terreur. Dans ce sens la sainteté est une notion limitée à la divinité. Dieu seul est saint.

Pour l'homme, la sainteté, si toutefois il est permis d'employer ce mot en parlant de lui, consiste en égards spéciaux *réservés* à Dieu seul, et en pratiques témoignant de ce respect. Il est très difficile de déterminer lesquelles sont vraiment anciens de ces actes extérieurs de piété. Deux cependant me paraissent remonter à une très haute antiquité, en Israël comme chez les autres Sémites. C'est d'abord la coutume de ne se présenter que pieds nus au lieu où réside la divinité[2]. C'est ensuite l'usage des ablutions et des changements de vêtements[3].

La moralité, correspondant aux notions religieuses primitives que nous venons d'exposer, est elle-même très rudimentaire. C'est la moralité des premières sociétés; l'histoire des temps patriarcaux en présente un tableau fidèle mais peu édifiant[4].

En fait, dans ces âges reculés, la polygamie paraît être le premier progrès moral accompli. La polygamie, c'est la limitation des rapports sexuels au groupe dépendant de l'auto-

1) Comparer la notion de Tabou chez les Polynésiens. Voy. sur ce sujet A. Réville, *Religions des peuples non-civilisés*, t. II, p. 55-59.

2) *Ex.*, III, 5. *Jos.*, V, 15.

3) *Gen.*, XXXV, 2.

4) Ce que nous savons d'après l'Ancien Testament, des sacrifices humains et des pratiques de sorcellerie à la même époque ne fait que nous confirmer dans cette impression.

rité du père אָב. De là le nom caractéristique de la famille, appelée בֵּית אָב, בֵּית אָבוֹת, ou simplement אָבוֹת (רָאשֵׁי הָאָבוֹת les chefs de famille). Le père constitue la famille. Dans l'état primitif antérieur, au contraire, c'est la mère qui en est le centre et qui la forme (matriarcat); dans le système naturel des unions passagères, la femme seule, par sa constitution physique, représente l'élément fixe.

Le patriarcat polygamique, en établissant la famille sur une nouvelle base, est donc un progrès moral; il n'y a de famille, en effet, dans le vrai sens du mot, que là où a lieu la vie commune et durable entre les deux sexes. Il suffit d'avoir attiré l'attention sur ce fait capital pour caractériser la moralité de ces temps reculés.

II

IAHEWÊH

El des tribus israélites a grandi au contact du polythéisme égyptien. Ce dieu qui n'était pas marié, qui ne faisait pas partie d'une triade, qui, en un mot, ne partageait pas son pouvoir avec un autre, devait paraître à Israël très supérieur aux divinités égyptiennes, et ce sentiment seul a suffi pour fortifier et élever la notion que les Hébreux avaient de leur dieu.

Pendant le séjour en Égypte, et plus particulièrement vers la fin de cette période de servitude, et plus encore durant la vie au désert, l'idée qu'Israël se fait de son dieu, non seulement grandit, mais se transforme sous l'influence de Moïse. C'est alors que El devient Iahewêh. Ce dernier mot est de beaucoup le nom de Dieu le plus souvent employé dans l'Ancien Testament[1].

*
* *

D'où vient Iahewêh? D'après la tradition[2], Elohim se ré-

1) 6.000 fois d'après Nestle.
2) Ex., III.

vèle à Moïse en tant que Iahewéh, au mont Horeb ou Sinaï, la montagne sainte où il réside. Il résulte de là et d'autres faits que Iahewéh était le dieu d'une tribu sémitique antérieurement à Moïse.

Le Sinaï passait, depuis une haute antiquité, pour être la demeure de Iahewéh. D'après une tradition israélite, Iahewéh a, du Sinaï, accompagné Israël en Palestine et s'y est fixé; mais, d'après une autre tradition, Iahewéh a continué à demeurer au Sinaï. C'est là, qu'au temps d'Achab, Elie va le chercher[1]. C'est des monts de Séir, qui vont de la Mer Morte au golfe d'Akaba (désignation impropre du massif du Sinaï) que Iahewéh vient au secours d'Israël[2], etc.

Ces traditions et d'autres ont fait supposer à certains critiques (Ewald, Smend, etc.) que Iahewéh était originairement, comme El, un dieu naturiste, en sorte que ce nom divin aurait peut-être primitivement désigné un phénomène naturel spécial. « יהוה, dit Smend[3], apparaît si régulièrement dans l'orage, qu'on pourrait le considérer comme ayant été à l'origine un dieu de l'orage ». La chose n'est pas impossible, mais ne me paraît pas encore démontrée.

∴

Comment prononçait-on le tétragramme sacré יהוה? La vocalisation יַהְוֶה est, à mon avis, un fait absolument certain. Voici d'ailleurs les deux témoignages (historique et linguistique) essentiels qui l'établissent. Théodoret, d'une part, nous a conservé l'antique prononciation samaritaine de יהוה : Ἰαβέ. D'autre part, les abréviations de יהוה en יָהוּ (pour יַהְוּ) יָה, יְהוֹ (pour יְהוּ, יַהוּ) ne s'expliquent que comme dérivations de יַהְוֶה.

∴

Que signifie le tétragramme יהוה? Il est bien difficile de le

1) I R., XIX. Voy. surtout les v. 8 et suiv.
2) Jug., v, 4.
3) Smend, *Alttestam. Religionsgeschichte*, p. 21.

dire. L'étymologie donnée dans le célèbre passage de l'Exode (III, 14) est inadmissible, comme l'a montré Robertson Smith. Elle dérive en effet des versets 11 et 12 du même chapitre, où Dieu dit à Moïse : כִּי אֶהְיֶה עִמָּךְ. « Je serai avec toi ». Il faut donc traduire dans le verset 14 : אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה « Je serai (avec toi) moi qui suis (avec toi) ». Cette formule revient à dire : « Vous apprendrez à connaître que je suis votre protecteur ». Mais cette étymologie est tout à fait inacceptable, parce que le mot le plus important עִמָּךְ est sous-entendu.

יַהְוֶה ainsi vocalisé, à supposer qu'il vienne du radical הָיָה ne pourrait être qu'un hiphil. De là l'interprétation : Celui qui fait exister, le Créateur (Le Clerc, Schrader, etc., etc.). Cette nouvelle étymologie est tout aussi inadmissible que la précédente. Jamais, en effet, nous ne trouvons de trace de l'hiphil de היה. D'ailleurs la signification originelle de היה n'est pas *exister*, mais *arriver* dans le sens de *advenir*, *survenir*. Sur une base aussi incertaine, il est bien difficile de fonder une saine exégèse du mot יהוה.

Certains savants (Socin, Zimmern, Buhl, etc.) ont cru cependant possible, sur un fondement aussi peu solide, de proposer la traduction : Celui qui arrive, survient, Celui qui se révèle, le Dieu vivant. On nous permettra de ne pas discuter cette opinion. Qu'on donne au nom יהוה le sens que l'on voudra, mais qu'on ne prétende pas le faire dériver, par un procédé d'interprétation aussi peu scientifique, du verbe היה.

On ne saurait non plus tirer du radical היה une signification métaphysique et philosophique, tout à fait étrangère à l'époque où Iahewéh eut ses premiers adorateurs : Celui qui est par lui-même, Celui qui donne la vie, etc.

Enfin les autres étymologies présentées ne me paraissent pas mieux fondées. Telle par exemple celle qui fait venir le tétragramme de la racine arabe هوى *tomber de haut en bas, fondre sur, s'abattre sur* (Ewald, Wellhausen, Stade, etc.), en sorte que Iahewéh serait le dieu de l'orage, de la foudre, etc.

Nous avons heureusement autre chose que l'étymologie pour nous apprendre ce qu'était Iahewéh.

*
* *

Ce qui nous frappe tout d'abord c'est le caractère national du dieu Iahewéh. יהוה n'est plus simplement le dieu des tribus ; il est le dieu de la nation qui s'est constituée, le dieu d'Israël, d'un nouvel Israël formé par la sortie d'Égypte et le séjour au désert, et cet Israël est le peuple de Iahewéh.

Cette notion n'est pas contradictoire à celle de El dans les temps plus anciens, mais elle est infiniment plus large et plus profonde. Cette union intime de Iahewéh avec son peuple deviendra la source inépuisable de cette admirable piété qui anime l'Ancien Testament ; elle est le fondement de l'existence et de l'histoire nationales en Israël.

A l'origine, cette notion n'exclut pas les pratiques superstitieuses, héritage du polythéisme primitif, ni même la croyance à d'autres divinités. En d'autres termes, ce monothéisme n'est pas absolu, mais national, et c'est ce caractère national qui fait sa grandeur et sa force.

Désormais Iahewéh est et sera partout en Israël et dans son histoire. Tout ce qu'Israël entreprend, il le fait sous la direction de Iahewéh. Moïse est le guide, le chef, le prophète, le cadi, etc., mais c'est Iahewéh qui est derrière lui. Là est contenu en principe l'Ancien Testament tout entier : le caractère essentiel de ce livre unique consiste dans la pénétration de la vie nationale, et par suite de la vie individuelle israélite, par l'idée de Dieu.

En tant que dieu national, Iahewéh est l'expression d'une idée tout à fait particulariste de la divinité. Mais c'est précisément ce particularisme qui fait, dans ces temps reculés, la force d'Israël et de sa religion.

*
* *

Nous n'examinerons point dans ce travail, dont les limites ont été étroitement fixées, et qui n'est qu'une esquisse d'étude religieuse comparée dans le champ du Sémitisme, les questions complexes de la révélation de Iahewéh, de ses sanc-

tuaires, de son alliance avec Israël. Nous nous bornerons, pour compléter ce bref exposé, à caractériser au point de vue moral la notion de divinité contenue dans le nom יהוה.

Moïse, comme représentant de Iahewéh, et entre les mains duquel, comme tel, se concentrent et se confondent tous les pouvoirs, est le juge suprême d'Israël; toutes les causes difficiles sont portées devant lui, spécialement à Kadèch, l'oasis sainte, où les Israélites séjournèrent longtemps[1]. Ce fait important marque l'étroite union établie, à l'époque dite mosaïque, que Moïse ait ou non exercé une influence prépondérante sur l'évolution religieuse qui s'est alors accomplie, entre les idées de justice et de loi d'une part et la notion que l'on avait de Iahewéh d'autre part.

Par les consultations qu'on vient lui demander, par les oracles qu'on lui fait prononcer, par les ordonnances qui sont promulguées en son nom, Iahewéh devient le dieu de la loi et de la justice : Iahewéh devient un dieu moral. C'est là le fait capital de ces temps-là.

Elohim, El était un dieu naturiste ; or la nature n'a pas de caractère moral. Iahewéh au contraire est un dieu moral. Déclarer divin un être moral, mais c'est fonder en principe la vraie religion et la vraie morale !

ÉDOUARD MONTET.

Tanger, novembre 1900.

1) *Deut.*, 1, 46.

LES PRINCIPES FONDAMENTAUX

DE

L'ENSEIGNEMENT DE JÉSUS

Mémoire lu en séances de section au Congrès International d'Histoire des Religions les 4 et 7 septembre 1900.

(*Suite et fin*)

IV

LE PÈRE CÉLESTE ET SES ENFANTS

Dans les pages précédentes, nous avons principalement mis en lumière le côté messianique et eschatologique de l'enseignement de Jésus, non seulement parce qu'il y a joué un très grand rôle, mais aussi parce que jusqu'ici on a souvent laissé dans l'ombre, faussé et même déclaré inauthentique, toute cette partie de l'évangile. Il y a toutefois lieu de passer encore à un autre élément, la pensée de Jésus sur Dieu et les hommes et sur leurs rapports réciproques. Car ici seulement nous pénétrons au cœur de l'Évangile, nous touchons au côté le plus personnel de la prédication de Jésus, où les inspirations et les expériences de son propre cœur ont eu un rôle prépondérant, et non les idées régnantes de son époque ou de son milieu ; c'en est aussi le côté le plus pratique et le plus durable, applicable à tous les temps et tous les lieux. Sous ce rapport, Jésus a d'ailleurs également pu marcher sur les traces des prophètes. Ceux-ci se sont beaucoup plus

occupés du présent que de l'avenir. Ils ont été de véritables prédicateurs; ils ont combattu les vices de leur peuple, afin de l'en corriger, de le délivrer de ses maux et de lui procurer des bénédictions divines immédiates. Jésus, dont le cœur tendre avait compassion des brebis perdues d'Israël et de tous les malheureux, qui voulait soulager toutes les misères physiques et morales des hommes, se livrait dans cette intention à un ministère très actif, qui était d'abord et fut assez longtemps sa tâche principale. Il espérait que sa prédication et son dévouement produiraient une véritable conversion au sein de son peuple et hâteraient la venue du royaume de Dieu. Pendant cette première période de son activité, les espérances messianiques et les conceptions eschatologiques étaient quelque peu reléguées à l'arrière-plan ; il les accentua davantage à partir du moment où la menace inattendue de sa mort fit entrer son ministère dans une nouvelle phase.

Le point cardinal et vraiment nouveau de tout l'enseignement de Jésus, qui le domine dès le début, c'est que Dieu est un Père et que les hommes sont ses enfants. Voilà en réalité l'essence, le noyau ou l'âme même de l'évangile, tandis que les idées messianiques n'en sont que le cadre ou l'écorce. Celles-ci sont venues à Jésus du dehors, alors que sa foi au Père céleste a jailli du fond de son être et lui appartient en propre. Cette foi nouvelle est en outre comme le centre radieux qui jette une vive lumière sur tout le reste de sa prédication et lui donne un cachet particulier. En cherchant à la saisir, nous assistons à la genèse même du ministère de Jésus, ainsi qu'à celle de sa conscience religieuse.

Le seul récit de nos Évangiles se rapportant à la jeunesse de Jésus, lui met déjà le nouveau nom de Dieu dans la bouche : quand ses parents, qui l'ont perdu de vue au milieu de la foule des pèlerins à Jérusalem et l'ont cherché avec angoisse, lui demandent comment il a pu leur causer une telle frayeur, il leur répond : « Pourquoi me cherchiez-vous ? Ne saviez-vous pas qu'il me faut être dans la maison de mon

Père[1]? » Cette réponse ingénue de l'adolescent de douze ans, n'est-elle pas comme la première éclosion de la vie religieuse supérieure qui couvait dans son cœur? Il appelle Dieu « son Père », parce qu'il s'appliquait alors déjà à le servir en toute fidélité, parce que nul sentiment de crainte n'effleurait son âme pure, à la pensée de Dieu, parce que le rapport qu'il entretenait avec lui était tout filial. C'est pour cela que son plus grand bonheur était d'être dans la maison de Dieu et de s'occuper des choses de Dieu. Nous avons là le germe naissant de la vocation de Jésus-Christ et de tout son évangile. On pourra contester l'historicité de ce récit ; mais on ne saurait méconnaître la vraisemblance psychologique de ce qui en fait le fond.

Pendant toute la vie de Jésus, le rapport filial entre Dieu et lui est resté le même. Ce rapport ne paraît pas avoir été troublé un seul instant. Aussi Jésus appelle-t-il ordinairement Dieu son Père[2]. Il l'appelle en outre le Père de ses disciples[3], et même le Père dans le sens absolu[4]. Il était donc persuadé que l'amour paternel constituait l'essence même de Dieu. D'après lui, cet amour s'étend jusqu'aux méchants[5]. Par cette conception, Jésus a de beaucoup dépassé la religion de son peuple, il a supérieurement accompli et perfectionné la Loi et les Prophètes. On peut dire que l'amour paternel attribué par Jésus à Dieu, marque un progrès extraordinaire dans l'histoire religieuse de l'humanité. Le nom de Père est, à la vérité, donné à Dieu dans l'Ancien Testament, mais seulement dans quelques textes isolés et principalement dans le sens de Maître ou Créateur du peuple

1) *Luc.*, II, 49.

2) *Matth.*, VII, 21 ; X, 32 s. ; XI, 25-27 ; XII, 50 ; XV, 13 ; XVI, 17 ; XVIII, 10, 19, 35 ; XX, 23 ; XXV, 34 ; XXVI, 29, 39, 42, 53 ; *Marc*, VIII, 38 et parall. ; XIV, 36 ; *Luc*, X, 22 ; XXII, 29 ; XXIII, 46 ; XXIV, 49.

3) *Matth.*, V, 16, 45, 48 ; VI, 1, 4, 6, 8 s. ; 14 s., 18, 26, 32 ; VII, 11 ; X, 20, 29 ; XIII, 43 ; XVIII, 14 ; XXIII, 9 ; *Marc*, XI, 25 s. ; *Luc*, VI, 36 ; XII, 30, 32.

4) *Matth.*, XI, 27 ; *Marc*, XIII, 32 ; XIV, 36 ; *Luc*, X, 22 ; XI, 13 ; XXII, 42.

5) *Matth.*, V, 44-48 ; *Luc*, VI, 35 s.

d'Israël tout entier[1]. Il n'exprime donc rien de plus que ce même titre appliqué quelquefois à Jupiter par les Grecs et les Romains. Pour les anciens Hébreux en général, Dieu était principalement un Maître tout puissant et parfaitement saint, dont ils étaient les humbles serviteurs. S'ils avaient aussi l'idée de la bonté de Dieu, ils n'ont jamais pensé que celle-ci pourrait s'exercer envers les méchants. Suivant eux, Dieu était trop juste pour cela. S'ils ont même conçu la grâce et la miséricorde de Dieu envers l'homme pécheur, ils en ont restreint le bénéfice aux fidèles de l'ancienne alliance ou au peuple d'Israël collectivement, et cherché la source, non dans la nature de Dieu, mais dans le pacte spécial contracté entre lui et son peuple particulier. Quant au judaïsme, il accentuait outre mesure la transcendance de Dieu et voyait dans celui-ci avant tout un juge sévère, qui rendait à chacun selon ses œuvres. Il trouvait son expression fidèle dans le pharisaïsme ; il était foncièrement légaliste et ne laissait guère de place au sentiment paternel du côté de Dieu, ni au sentiment filial du côté de l'homme. Il faut ajouter que les plus grands prophètes ont trop cherché Dieu en dehors d'eux, dans les faits historiques, où ils croyaient découvrir les meilleures preuves de son action en vue du salut d'Israël. Et les Juifs après l'exil, vivant sous la domination étrangère et ne pouvant pas suffisamment discerner cette action dans les événements présents, s'attendaient à en voir la manifestation d'autant plus éclatante dans les temps futurs. De là le grand rôle des apocalypses parmi eux.

Jésus, qui ne voulait pas abolir la religion de son peuple, admettait incontestablement les principaux attributs de Dieu qui sont exprimés dans l'Ancien Testament. Il les présuppose fréquemment dans sa prédication ; mais il ne s'en occupe jamais d'une manière spéciale, comme il s'abstient en général de toute spéculation et de tout enseignement pure-

1) *Deut.*, XXXII, 6 ; *Jér.*, III, 4, 19 ; XXXI, 9 ; *Ex.*, LXIII, 16 ; *Mal.*, I, 6 ; II, 10. Comp. *Deut.* I, 31 ; VIII, 5 ; *Ps.*, LVIII ; 6 ; CIII, 13.

ment théorique. Même en parlant de l'amour de Dieu, il ne songe pas un instant à établir une thèse théologique. Il ne fait qu'affirmer l'expérience intime de son cœur et y rattacher des conclusions pratiques, pour faire faire aux autres la même expérience. Aussi appelle-t-il Dieu son Père ou le Père des fidèles et des autres hommes dans un sens particulièrement intime et personnel. Et de cette façon, il ne s'élève pas seulement à une nouvelle notion de Dieu, mais à une notion qui répond le mieux à une piété vivante et individuelle, la seule vraie. Le nom de Père, tel que Jésus l'a donné à Dieu, est à la fois le nom le plus simple et le plus sublime. Son Dieu possède l'autorité, en même temps que l'amour d'un père. Il ne s'est pas rabaissé au niveau de l'homme, comme les dieux de l'Olympe, et malgré cela il est plein de condescendance pour ses enfants. Il diffère du Dieu des anciens prophètes, en ce qu'il se fait connaître dans les sentiments intimes de l'âme, dans les expériences personnelles, et non pas avant tout dans l'histoire. Il diffère également de celui des Juifs contemporains, en ce qu'il fait sentir son amour dès maintenant à quiconque ouvre son cœur à l'influence de cet amour, au lieu de promettre seulement ses bénédictions pour les temps futurs. La notion évangélique de Dieu, exempte de toute spéculation métaphysique, historique ou apocalyptique, a une valeur religieuse et morale d'autant plus grande. Elle assure à tout croyant un salut présent et immédiat. Au monde juif, qui se sentait en quelque sorte abandonné de Dieu ou qui se croyait séparé de lui par une multitude d'anges et de démons, Jésus faisait retrouver Dieu, un Dieu qui ne trône pas dans un lointain inaccessible, mais qui se tient tout près de ses enfants. Sans rien sacrifier de la transcendance divine, Jésus a su prêcher un amour de Dieu qui s'abaisse jusqu'aux plus petits, qui fait même de préférence grâce aux petits et aux pécheurs perdus. S'il se garde de spéculer sur Dieu ou de se livrer à des considérations abstraites sur ses attributs métaphysiques, il accentue d'autant plus ses rapports éthiques avec les

hommes et arrive ainsi à la conclusion toute naturelle que ceux-ci doivent, de leur côté, cultiver ces rapports avec Dieu par une vie conforme à sa volonté. C'était d'un seul coup unir, de la manière la plus intime, la religion et la morale et faire découler les deux d'un seul et même principe, la paternité de Dieu, qui a pour corrollaire la fraternité humaine.

Examinons de plus près les conséquences pratiques du principe fondamental de l'évangile que nous venons de mettre en lumière. Si Dieu, le Créateur du ciel et de la terre, est essentiellement un Père, le monde tout entier se transforme en une maison paternelle, où l'homme est comme chez soi et assuré de la protection bienveillante, de la tendre sollicitude de Dieu. C'était là réellement le point de vue de Jésus. D'après lui, les soins paternels de Dieu s'étendent à toutes ses œuvres, et il s'en occupe jusque dans les moindres détails : il fait lever le soleil et il répand la pluie[1] ; il nourrit les oiseaux de l'air et revêt les fleurs de leur parure, il veille sur le passereau et sur les cheveux de notre tête, il prend à plus forte raison soin des hommes qui valent mieux que les autres créatures[2]; il sait de quoi nous avons besoin, avant que nous le lui demandions[3]; il veut nous donner chaque jour le pain quotidien et tout ce dont nous avons besoin[4]. Une telle conviction inspire nécessairement la confiance en Dieu la plus illimitée et dissipe tous les soucis[5]. Elle enlève en outre toute importance à l'angélologie et à la démonologie, cette importation étrangère au sein du judaïsme. Le Dieu transcendant du judaïsme étant remplacé par le Père céleste, la médiation des anges devient superflue. Et comme Jésus maintient néanmoins le pouvoir souverain de Dieu, qui mettra complètement fin à celui de Satan, les terreurs dont

1) *Matth.*, v, 45.
2) *Matth.*, vi, 26-30 ; x, 29-31 ; *Luc*, xii, 6 s., 24-28.
3) *Matth.*, vi, 8, 32 ; *Luc*, xii, 30.
4) *Matth.*, vi, 11 ; vii, 11 ; *Luc*, xi, 3.
5) *Matth.*, vi, 25-34 ; x, 19 s. ; *Luc*, xii, 11 s., 22-31.

celui-ci est la cause se dissipent également. Tout en admettant l'angélologie et la démonologie, Jésus les a donc virtuellement annulés, comme il a brisé le principe du légalisme, sans abolir la Loi. Sa profonde vie religieuse lui permit de revenir à la piété saine des anciens prophètes, qui ne sentaient nul besoin d'intermédiaires entre Dieu et le monde, mais attribuaient tout ce qui arrive à l'action directe de Dieu.

Si Dieu est un Père et l'homme son enfant, la religion prend nécessairement un caractère très individualiste, et l'homme gagne beaucoup en dignité. Dans toute l'antiquité et aussi en Israël, la religion avait un caractère trop national et collectif. L'individu ne comptait à peu près pas. Et si le judaïsme est devenu plus individualiste, parce que la vie nationale d'Israël était fort compromise à partir de l'exil, la transcendance divine qu'il prônait empêchait l'homme de s'approcher directement du trône de Dieu : la médiation des anges ou des prêtres était presque indispensable. L'Évangile changea tout cela. Si Jésus n'a pas été indifférent au bonheur et à l'avenir de son peuple, son cœur aimant se préoccupait cependant de préférence des âmes individuelles : il ne veut même pas que l'un des plus petits d'entre les hommes soit scandalisé ou perdu [1]. D'après lui, ce qui constitue surtout la grande dignité de l'homme, c'est son âme immortelle, dont la vie est autrement précieuse que celle du corps périssable ou que tous les biens de la terre [2]. Cette dignité ressort aussi du fait que l'homme est appelé à devenir parfait comme Dieu [3], et qu'il est responsable de tous ses actes, comme le montrent les nombreux textes qui parlent du jugement final. Jésus, qui voulait être le Sauveur du monde, n'était sans doute pas aveugle pour les péchés des hommes. Selon lui, Dieu seul est vraiment bon [4], tandis que tous les

1) *Matth.*, xviii, 6, 14 ; *Marc*, ix, 42 ; *Luc*, xvii, 2.
2) *Marc*, viii, 35-37 et parall. ; *Matth.*, x, 28 ; *Luc*, xii, 4 s.
3) *Matth.*, v, 48 ; *Luc*, vi, 36.
4) *Marc*, x, 18 et parall.

hommes sont mauvais[1]; et ils ont besoin de demander chaque jour, avec le pain quotidien, le pardon de leurs péchés[2]. Il a pourtant évité les exagérations doctrinaires, qui font de toute l'humanité indistinctement une masse de perdition. Il a distingué, parmi les hommes, des bons et des méchants, des justes et des injustes[3]. D'après ce que nous venons de voir, il va de soi qu'il ne pouvait songer qu'à une justice toute relative. De plus, il estimait que les hommes les plus dégradés, même le fils prodigue et le brigand sur la croix, pouvaient se relever de leur chute et obtenir le pardon de Dieu. C'est pour cela qu'il recherchait les péagers et les gens de mauvaise vie, qui lui inspiraient une vive compassion, d'autant plus que le judaïsme officiel et légalement correct n'avait pour eux qu'un orgueilleux dédain. Le péché lui apparaissait surtout comme une maladie qui devait être guérie[4].

Nous savons déjà que Jésus proposait à ses disciples un idéal moral très élevé : une justice supérieure à celle des scribes et des pharisiens, impliquant la condamnation des moindres mouvements désordonnés du cœur, l'amour des ennemis, la perfection même, le renoncement complet à eux-mêmes et à tout ce qui leur était cher, le sacrifice de tous les biens et même de la vie. Si l'eschatologie de Jésus a pu exercer quelque influence sur la manière dont il formula ces exigences, on ne saurait méconnaître que la source profonde dont elles ont jailli, c'est sa propre conscience. Son idéal moral n'était que le reflet de celle-ci, et il devint le programme de sa propre vie, qu'il réalisa littéralement. De telles exigences auraient pu produire un ascétisme farouche, la fuite du monde et le désespoir des âmes faibles ou déchues. Mais la foi à l'amour paternel de Dieu apporta à cette mo-

1) *Matth.*, VII, 11 ; *Luc*, XI, 13. Comp. *Marc*, VIII, 38 ; *Matth.*, XII, 34, 39 ss., 45 ; XVI, 4 ; XVII, 17 et parall. ; *Luc*, IX, 41 ; XI, 29 ss. ; XIII, 3-5.

2) *Matth.*, VI, 12, 14 s. ; *Luc*, XI, 4 ; *Marc*, XI, 25 s.

3) *Matth.*, V, 45 ; XII, 35 ; *Marc*, II, 17 et parall. ; *Luc*, VI, 45 ; XV, 7.

4) *Marc*, II, 17 et parall.

rale, si absolue et si effrayante pour la faiblesse humaine, un heureux contrepoids, un excellent correctif, qui rétablit l'équilibre. Le sentiment que Dieu est un vrai Père, permet aux hommes de jouir sans scrupules des biens de la terre. Voilà pourquoi Jésus ne jeûnait pas et ne faisait pas jeûner ses disciples. Il vivait comme la plupart des hommes, au point qu'on l'accusait d'être un mangeur et un buveur, en opposition à l'ascète Jean-Baptiste[1]. Il a reconnu la sainteté du mariage et béni les enfants[2]. La foi au Père céleste garantit en outre aux plus grands pécheurs, s'ils sont repentants, le pardon des fautes commises, et les préserve du découragement[3]. Puis l'amour de Dieu produit dans les cœurs un véritable amour pour Dieu et la charité fraternelle, ce qui implique l'accomplissement de la Loi et des Prophètes[4]. L'amour de Dieu et du prochain empêche aussi l'homme de fuir le monde; il lui impose l'obligation de servir Dieu et les frères[5], et de rester dans le monde pour être le sel de la terre et la lumière du monde[6]. Cet amour produit enfin et entretient chez tous ceux qui le possèdent une véritable communion fraternelle, comme Jésus l'expérimenta lui-même, quand ses parents cherchèrent à entraver son ministère et qu'il trouva une nouvelle parenté spirituelle dans le cercle de ses disciples[7]. Voilà pourquoi, tout en voulant simplement préparer les cœurs en vue de l'avènement du royaume de Dieu, tout en n'ayant pas eu l'idée de fonder une Église, comme on le lui a faussement attribué, dès les temps apostoliques[8], Jésus a réellement posé les fondements de l'Église

1) *Matth.*, xi, 18 s. ; *Luc*, vii, 33 s. ; Comp. *Marc*, ii, 15 et parall.
2) *Matth.*, v, 31 s. ; xix, 3 ss. ; *Marc*, x, 2 ss., 13-16 et parall. ; *Luc*, xvi, 18.
3) *Matth.*, xviii, 23 ss. ; *Luc*, xv, 11 ss. ; xviii, 13 s. ; xxiii, 42 s.
4) *Matth.*, xxii, 35-40 ; *Marc*, xii, 28-34 ; *Luc*, x, 25-28. Comp. *Matth.*, vii, 12.
5) *Matth.*, xx, 1-7, 26-28 ; xxv, 14-46 ; *Marc*, x, 43-45 ; *Luc*, x, 29-37 ; xix, 12-27. Comp. *Matth.*, vii, 12, 16-27 ; *Luc*, vi, 43-49 ; xiii, 25-27.
6) *Matth.*, v, 13-16.
7) *Marc*, iii, 21 s., 31-35 et parall.
8) *Matth.*, xvi, 18 s. ; xviii, 16-20. Comp. Issel, *ouv. cité*, p. 112-116 ; Holtzmann, *Theologie*, I, p. 210-212.

chrétienne, en imprimant à ses disciples une vie nouvelle, vie de pureté et de charité, qui est le meilleur ciment des âmes.

La grandeur de Jésus consiste surtout dans cette remarquable supériorité d'esprit qui lui permit d'associer des vues fort diverses : l'attente de la fin prochaine du monde, impliquant la subordination de tous les intérêts temporels, et le sérieux avec lequel il entreprit la tâche que le monde actuel plaçait devant lui; de même le maintien de presque toutes les idées traditionnelles, dont il ne s'appropriait que ce qui cadrait avec ses sentiments personnels, et l'affirmation de principes nouveaux fort différents, qu'il répandait dans les cœurs comme une semence féconde et qui devaient produire des fruits abondants à travers les siècles, impossibles à prévoir dès le début. Au sein de l'Église chrétienne et en dehors d'elle, on a généralenent eu de la peine à concilier les deux courants opposés qui traversent la prédication de Jésus. Et parce qu'ils sont réellement difficiles à concilier pour le commun des hommes, on a, jusqu'à ce jour, guidé par plus de logique que de sens historique, cherché à dénier à Jésus soit l'une soit l'autre face de son enseignement : tantôt on a méconnu son esprit conservateur et l'on en a fait, par erreur, un théoricien radical, ou bien on a fait le contraire ; tantôt c'est son eschatologie et la subordination des affaires terrestres qui furent sacrifiées, ou bien ce furent les principes éternels de vie religieuse et morale et le côté pratique de l'Évangile, ce qui faisait de Jésus un simple rêveur apocalyptique ou un moine austère et sombre. Ce sont là autant de caricatures du Jésus historique et de sa prédication authentique. L'impartialité exige qu'on fasse droit à ces divers éléments et qu'on les accepte tels quels. Il faut se garder de spiritualiser et de volatiliser les vues traditionnelles de Jésus, qu'il partageait avec tous ses contemporains juifs, qui n'étaient qu'un emprunt venu du dehors et qui ne sauraient constituer l'essence de son évangile. Mais il ne faut pas non plus perdre de vue l'autre face, pur fruit de sa vie intime :

son amour parfait de Dieu et des hommes, qui l'a porté à se consacrer entièrement au service de Dieu et de ses frères, qui a engendré une vie nouvelle au sein de l'humanité, assurant à celle-ci un salut présent, que chaque disciple de Jésus peut expérimenter dans son cœur. C'est parce que la foi à l'amour paternel de Dieu produit de telles conséquences, que Jésus a pu bénir Dieu d'avoir révélé cet amour aux hommes et inviter toutes les âmes travaillées et chargées à venir à lui, pour bénéficier de cette révélation, pour trouver le repos du cœur[1]. C'est pour cela que toute sa prédication est un évangile, une bonne nouvelle, qui s'adresse de préférence aux âmes perdues et souffrant de leur misère, afin de leur procurer le vrai bonheur et le salut[2]. Si l'eschatologie juive, partagée par Jésus, avait été la base de sa foi et de ses espérances, celles-ci seraient compromises par le fait de la non-réalisation de celle-là. Mais la véritable base de sa foi et de ses espérances, ce fut sa vie intérieure, d'une pureté vraiment incomparable, en même temps que d'une réalité indéniable. Celle-ci est un fait historique, alors que l'eschatologie juive peut n'être qu'un rêve. Ce fait historique subsiste, avec tous ses résultats bienfaisants dans le passé, dans le présent et dans l'avenir. C'est parce que le fond intime de la vie de Jésus ne fut pas l'espérance messianique et l'eschatologie, mais l'expérience de l'amour paternel de Dieu, qu'il a pu concilier avec celles-là une religion et une morale parfaitement saines, dans leurs éléments constitutifs.

Nous avons vu que l'enfant de Dieu n'a pas besoin d'intermédiaires pour s'approcher du Père céleste, qu'il peut se passer des anges et des prêtres. Il faut que nous nous arrêtions encore un instant à ces derniers intermédiaires, qui, dans presque toutes les religions, y compris celle d'Israël, se sont placés entre les fidèles et la Divinité. Si Jésus n'a pas

1) *Matth.*, XI, 25-30 ; *Luc*, X, 21 s.
2) *Matth.*, V, 3-12 ; IX, 13 ; XIII, 16 s. ; XVIII, 11 ; *Marc*, II, 17 et parall., 19 et parall. ; *Luc*, VI, 20-23 ; X, 23 s. ; XI, 28 ; XIX, 10.

travaillé directement à l'abolition du sacerdoce juif, comme il n'a en général pas intentionnellement visé à l'abolition de la religion traditionnelle, il s'est cependant engagé, sous ce rapport également, dans une voie nouvelle, qui a enlevé toute importance au culte extérieur et, par conséquent, au personnel sacré. S'il eut peu de sympathie pour les pharisiens, il semble en avoir eu moins encore pour les sadducéens, qui formaient le parti sacerdotal de Jérusalem. Jamais, pendant tout son ministère, nous ne le voyons participer à une cérémonie du temple. Il ne prenait part qu'au culte des synagogues et au repas pascal, où les prêtres n'avaient pas à fonctionner et où le ritualisme ne jouait aucun rôle. On lui attribue deux fois la déclaration que Dieu veut la miséricorde et non le sacrifice[1]; et elle concorde pleinement avec toute sa conduite. Pour disciples, il ne choisit que des laïques. La religion qu'il leur inculque est purement laïque : elle est aussi exempte de ritualisme que de théologie. Selon lui, le service divin consiste surtout dans une vie conforme à la volonté de Dieu; pour plaire à Dieu et obtenir ses faveurs, il faut avoir le cœur pur et charitable et se conduire en conséquence. A cet égard, il n'a d'ailleurs fait que marcher sur les traces des anciens prophètes, qui avaient déjà hautement proclamé que la pratique de la justice était préférable à tous les sacrifices et à tous les autres rites. En reprenant et en accentuant ce côté de leur prédication et en combattant la religion trop extérieure et formaliste du judaïsme d'alors, il a définitivement fondé le culte en esprit et en vérité, et marqué un nouveau progrès remarquable dans l'histoire religieuse de l'humanité. Le progrès était d'autant plus grand qu'il se combinait avec la nouvelle notion de Dieu recommandée par Jésus. Car les prophètes ont continué à croire, avec tout leur peuple, que Dieu était essentiellement saint et juste, rendant à chacun selon ses œuvres, en sorte qu'ils ne se sont pas élevés au-dessus du légalisme.

1) *Matth.*, ix, 13; xii, 7.

On peut dire que Jésus, en annonçant que Dieu est un Père, qui répand ses bénédictions sur les bons et les méchants, et qu'il pardonne aux plus grands pécheurs, à la seule condition qu'ils se repentent de leurs fautes et rompent avec leur ancienne conduite, a changé l'axe même ou la base de la religion antique, juive et païenne. Le sentiment dominant de la piété antique, était la crainte des dieux. Le meilleur résumé de tout l'Ancien Testament est cette parole de l'Ecclésiaste : « Crains Dieu et garde ses commandements; car c'est là le tout de l'homme »[1]. La crainte des châtiments divins et le désir de les éviter ou d'obtenir les faveurs divines, était le principal mobile de la fidélité, dans l'ancien Israël et chez les autres peuples. Voilà pourquoi les religions en général, en dehors de la religion évangélique, n'ont trop souvent produit qu'une obéissance servile et se sont montrées incapables de rendre l'homme vraiment heureux. Et l'obéissance ou la fidélité se manifestait surtout par l'accomplissement ponctuel de toutes les cérémonies du culte, principalement par l'offrande de nombreux sacrifices. Ritualisme et servilisme sont les traits distinctifs des vieilles religions, comme des religions inférieures en général. Jésus, en nous révélant que Dieu est pur amour, qu'il veut être adoré en esprit et en vérité, qu'il veut l'être par une vie conforme à sa volonté et consacrée à son service, ainsi qu'au service des frères, en prêchant l'amour paternel de Dieu, qui produit dans tout cœur sensible l'amour filial et la charité fraternelle, qui est capable de transformer le cœur naturel et égoïste de l'homme en un cœur nouveau, — Jésus a, de cette façon, réellement ouvert une ère nouvelle. Si la *palingénésie*, la transformation du monde extérieur, qu'il a prédite[2], n'a pas eu lieu, il a posé la base d'une transformation ou d'un renouvellement autrement important, la régénération du monde moral.

1) *Eccl.*, XII, 15.
2) *Matth.*, XIX, 28.

Conclusion.

Si maintenant nous jetons encore un rapide coup d'œil rétrospectif sur le chemin parcouru, pour en tirer une dernière conclusion générale, il faut remarquer tout d'abord que la religion évangélique ne nous apparaît dans toute sa pureté que dans la vie ou la personne de Jésus, tandis que, dans son enseignement, l'influence du judaïsme se fait visiblement sentir. Nous avons montré cette influence dans le domaine messianique et eschatologique. Si nous n'avions pas craint d'être entraîné trop loin, nous aurions pu la constater également dans les vues de Jésus sur la sanction de la loi morale ou la rémunération des actions humaines : la promesse de récompenses célestes et la menace de châtiments éternels y jouent en effet un grand rôle. Sous ce rapport aussi, Jésus fut très conservateur, au point de vue formel, très respectueux des opinions ambiantes, nullement porté à rompre avec le passé. Il n'était d'ailleurs pas un homme d'école, un théoricien ou un logicien, habitué à poser des principes abstraits et à en tirer toutes les conséquences. Dans sa prédication, il se plaçait uniquement sur le terrain pratique, ne visant qu'à l'édification des âmes. Il ne sentait pas non plus le besoin de systématiser ses idées et d'en faire un tout parfaitement arrondi. Pour nous assurer que la religion de Jésus constitue au fond un ensemble harmonieux et qu'elle est en même temps d'une incomparable supériorité, il faut la contempler réalisée dans sa vie même. Nous croyons donc qu'il faut distinguer, non seulement entre les éléments juifs et les éléments vraiment évangéliques de la prédication de Jésus, mais encore entre son enseignement et sa personne. Dans celui-là, on n'a pas de peine à découvrir des traits de valeur secondaire, provenant du temps et du milieu où Jésus a vécu, tandis que celle-ci est vraiment idéale. Aussi la plus belle illustration, ainsi que le meilleur commentaire, des principes fon-

damentaux de l'évangile, c'est la vie de Jésus. Là nous voyons que la foi à l'amour paternel de Dieu a produit dans l'âme de Jésus l'amour parfait de Dieu et des hommes, qui a inspiré toute sa vie d'abnégation et de dévouement. Cette foi l'a rendu victorieux de toutes les tentations. Elle l'a porté à repousser toutes les suggestions de Satan et à mettre tous ses dons au service de Dieu, au lieu de les employer pour sa satisfaction personnelle. Elle lui a inspiré sa compassion intarissable pour tous les malheureux. L'amour paternel de Dieu était pour lui un bien si précieux qu'il renonçait à tous les autres biens. C'était là son appui et sa consolation, quand tout à coup la mort tragique se dressa devant lui. La confiance dans l'amour paternel de Dieu lui permit de dire, en Gethsémané, avec une soumission filiale parfaite : « Que ta volonté, ô Dieu, soit faite, et non point la mienne ! » C'est elle qui lui donna sa paix intérieure inaltérable, sa sécurité à toute épreuve, sa pleine et entière possession de soi-même, son calme viril dans les moments les plus sombres, quand il était seul et abandonné de tout le monde. Avant saint Paul, il y puisa la certitude que toutes choses concourent ensemble au bien de ceux qui aiment Dieu. Absolument sûr de l'amour et de l'approbation de Dieu, il resta plein d'espérance en face de sa mort et du triomphe de ses ennemis. Il était persuadé que lui et sa cause sortiraient victorieux de la catastrophe. Toute la vie de Jésus, jusqu'à son dernier souffle, est dominée par une grande espérance, dont la foi à l'amour de Dieu était la source. Et ce qui rehausse la valeur de cette vie admirable, c'est que Jésus ne la présente jamais comme méritoire ou pouvant prétendre à la moindre récompense. Il était en effet humble de cœur[1]. Il éprouvait la plus vive antipathie pour les pharisiens, qui faisaient parade de leur piété devant les hommes et devant Dieu, en vue des récompenses qu'ils attendaient[2]. Il se laissait donc uniquement guider, dans sa con-

1) *Matth.*, xi, 29. Comp. vii, 21 ; xii, 32 ; *Marc*, iii, 35 et parall. ; *Luc*, vi, 46 ; xii, 10.

2) *Matth.*, vi, 1-6, 16-18 ; *Luc*, xviii, 9-14.

duite, par l'amour de Dieu et des hommes, par le désir de glorifier l'un et de servir les autres, de leur procurer le salut. Et c'est parce que toute sa conduite lui fut exclusivement inspirée par les sentiments les plus nobles, que le messianisme eschatologique ne put altérer en rien la pureté de sa vie religieuse et morale.

Si Jésus n'a pas été un théoricien et un logicien, s'il n'a pas brillé par la systématisation de ses idées, mais d'autant plus par sa vie exemplaire, les théoriciens sont venus après lui. Le premier de tous et l'un des plus grands, fut l'apôtre Paul. Celui-ci, disciple des rabbins, homme d'école et dialecticien consommé, comprit fort bien que Jésus avait ouvert un monde nouveau à la pensée religieuse. Il fit même les plus louables efforts pour dégager les principes fondamentaux de l'évangile de l'alliage judaïque qui y est mêlé. A-t-il réussi dans cette grande et noble entreprise et est-il resté tout à fait fidèle à la pensée du Maître? Nous ne voulons pas l'examiner ici. Mais cette tentative, qui a du reste été imitée par d'autres penseurs de l'Église primitive, comme le prouvent le mieux les écrits johanniques du Nouveau Testament, nous autorise de toute façon à suivre cette même voie.

Voici un autre fait intéressant qui mérite d'être signalé. Dans l'Église apostolique, on laissa tomber la notion du royaume de Dieu, qui joue un si grand rôle dans l'enseignement de Jésus, pour faire de sa personne le centre de gravité de la piété chrétienne. L'a-t-on fait de la bonne manière? Ne s'est-on pas trop engagé, à ce sujet, dans le domaine de la spéculation et de la métaphysique, contrairement à l'exemple de Jésus, qui s'est toujours tenu à distance de ce domaine? Nous n'avons pas non plus à le rechercher ici. Mais en tout cas le précédent fourni par l'Église primitive permet de faire de la personne de Jésus la pierre angulaire de l'édifice chrétien. La religion évangélique, qui s'en dégage sous la forme la plus parfaite, offre en outre cet autre grand avantage qu'elle ne se présente pas comme une théorie abstraite, mais d'une façon vivante, concrète et populaire, qui

en rehausse le prix et l'influence sur les âmes. Et si l'on veut reprendre la notion du royaume de Dieu et la mettre d'accord avec nos conceptions modernes, la voie la plus saine sera de lui donner comme base la personne historique de Jésus, sa vie religieuse et morale vraiment idéale et exemplaire. Procéder ainsi, c'est se rapprocher de l'école de Ritschl, qui a surtout fait consister le royaume de Dieu dans l'influence de la vie chrétienne sur le monde. Mais du point de vue historique, il faut convenir que c'est là une notion moderne du royaume de Dieu, différant de celle que Jésus a exposée. On peut dire que cette nouvelle notion est conforme à l'esprit du Maître. Et voilà pourquoi on sera d'autant plus autorisé à la formuler. Mais si elle concorde avec l'esprit de l'évangile, elle diffère de sa lettre.

Depuis les temps apostoliques jusqu'à ce jour, la notion du royaume de Dieu a été complètement reléguée à l'arrière-plan, dans la doctrine chrétienne, et remplacée par la christologie. De nos jours seulement, le contraire a de nouveau été tenté, surtout par Ritschl [1]. Mais ce théologien a méconnu le caractère eschatologique donné par Jésus à cette notion. Il a identifié le royaume de Dieu avec l'ensemble des chrétiens et leur action dans le monde [2]. Ce point de vue a été le plus complètement exposé par M. Wendt [3]. Mais il n'est pas conforme à celui de Jésus, comme cela ressort du chapitre II de ce travail. Il est certes naturel et légitime que, de nos jours, où l'on a une conception tout autre du monde que dans l'antiquité, où l'on croit généralement à la fixité des lois de la nature, on sente le besoin de se faire une nouvelle conception du royaume de Dieu. L'angélologie, la démonologie et le miracle n'ayant plus le même rôle dans la pensée moderne que dans celle des anciens, une telle transformation s'impose. Si Ritschl et beaucoup d'autres, avant et après lui,

1) Köstlin, *Theologische Studien u. Kritiken*, 1892, p. 401-411, 463 ss.
2) Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung u. Versöhnung*, 2e éd., p. 26-41 ; le même, *Unterricht in der christlichen Lehre*, 2e éd., §5-10, 47, 56 s.
3) Wendt, *Die Lehre Jesu*, II, p. 130 ss., 293, ss.

ont fait du royaume de Dieu un développement organique, dont le facteur principal est la fidélité chrétienne, ils se sont peut-être engagés dans une voie excellente pour concilier les idées modernes sur le monde et sur l'homme avec les principes évangéliques. Déjà dans le Nouveau Testament, on peut trouver des points d'appui pour une évolution pareille. Ainsi l'apôtre Paul a dit que le royaume de Dieu ne consiste pas dans le manger ou le boire, mais dans la justice, dans la paix et dans la joie par le Saint-Esprit[1]. Le quatrième évangile, de son côté, a substitué à la notion du royaume de Dieu celle de la vie éternelle et enseigné que le vrai croyant possède cette vie, le bien suprême du royaume, dès maintenant. Ces tentatives des temps apostoliques et celles de nos jours, qui remplacent la conception eschatologique du royaume de Dieu par celle d'un salut présent, peuvent avoir de très grands mérites. Mais l'historien impartial est obligé de reconnaître qu'elles diffèrent beaucoup de la vraie pensée de Jésus.

Nous sommes persuadé que l'histoire des religions, qui a pris un si grand essor dans la seconde moitié de ce siècle finissant et qui est appelée à exercer une puissante influence sur les générations futures, qui montrera, par une nouvelle méthode, l'importance de la religion pour la vie des peuples et des individus, et corrigera les résultats fâcheux de l'étude trop exclusive des sciences naturelles, dont souffre la génération actuelle, nous sommes persuadé que cette histoire contribuera beaucoup à mettre en lumière la grandeur religieuse et morale de Jésus, parce qu'elle fournira la preuve que les principes fondamentaux de l'évangile répondent aux aspirations religieuses de toute l'humanité. Bien que cette discipline ne soit encore qu'à ses débuts, elle a déjà fait voir que l'évolution religieuse de la race humaine est soumise à certaines lois qui sont partout les mêmes. Partout la religion est d'abord fétichiste et ritualiste : elle anime et divinise les

1) *Rom.*, XIV, 17. Comp. I *Cor.*, IV, 20; Issel, *ouv. cité*, p. 143 ss.

objets, les phénomènes ou les forces de la nature, et fait consister le culte dans une foule de pratiques ayant pour but d'apaiser les dieux ou de mériter leurs faveurs. Mais peu à peu, à mesure que la vie morale de l'homme se développe et qu'il en saisit la valeur supérieure, il attribue à la Divinité un caractère éthique et reconnaît que celle-ci doit exiger des fidèles une vie vraiment morale, pour lui plaire et obtenir ses bénédictions. Chez tous les peuples dont on peut suivre l'histoire religieuse pendant une assez longue période, on constate une évolution de ce genre. Or Jésus, plus que tout autre réformateur, a imprimé à la religion un caractère foncièrement éthique et posé par là la clef de voûte de l'édifice religieux de l'humanité.

On a souvent cherché à contester l'originalité et la grandeur de Jésus, en montrant que les principes fondamentaux de son évangile ne sont qu'une reproduction de préceptes enseignés avant lui. Quant à nous, tout en croyant à la grandeur incomparable de Jésus, nous n'en sommes pas moins persuadé que ces principes sont déjà contenus en germe ou explicitement, non seulement dans l'Ancien Testament ou dans d'autres écrits juifs, mais même dans la plupart des autres grandes religions historiques, comme on le verra de plus en plus, à mesure qu'on étudiera celles-ci. Ce n'est pas avant tout dans l'originalité de sa prédication qu'il faut chercher ou placer la grandeur de Jésus, mais bien plus dans ce qu'il a été lui-même et dans le fait que l'essence de son évangile, tel qui ressort, non seulement de son enseignement, mais encore et surtout de sa vie, répond le mieux aux aspirations les plus élevées de l'humanité entière. Si de tout temps la théologie chrétienne s'est appliquée à démontrer que Jésus a réalisé les prophéties de l'Ancien Testament, nous pensons qu'il a réalisé beaucoup plus que cela, qu'il a accompli les vœux et les espérances de toutes les âmes vraiment religieuses de tous les temps, et qu'il est positivement le « désiré des nations ». Il est impossible de concevoir une religion plus pure que la sienne, considérée dans son essence.

On a pu la défigurer, mais non la dépasser; on ne la dépassera jamais, parce qu'elle a atteint l'idéal. L'histoire des religions devra contribuer à la dégager de tous les éléments étrangers, afin qu'elle apparaisse, aux yeux de tout le monde, dans sa grandeur et sa pureté typiques. Quand ce but sera atteint, toutes les autres religions s'effaceront devant elle ou se confondront avec elle. Alors le vœu attribué à Jésus se réalisera, savoir que finalement il n'y aura qu'un seul berger et un seul troupeau sur toute la surface de la terre. Alors aussi le royaume de Dieu sera établi ici-bas, autrement sans doute que le Maître ne l'avait espéré, mais cependant en pleine conformité avec sa pensée la plus intime. Et lui-même sera nécessairement le roi de ce royaume spirituel.

C. Piepenbring.

LES PREMIERS TÉMOIGNAGES

DE L'INTRODUCTION DU CHRISTIANISME

EN RUSSIE

Mémoire présenté au Congrès International d'Histoire des Religions, en séance de section, le 5 septembre 1900.

On attribue en général la conversion des Russes au christianisme à l'influence d'Olga, qui étant allée à Constantinople y reçut le baptême (953) et dont l'exemple fut suivi trente ans après par son petit-fils Valdimir, ses boïars et tout le peuple de Kiev (988). Or c'est là une vue très sommaire et insuffisante de la question. Bien avant cette date, Grecs et Russes étaient en relations commerciales et politiques étroites, par suite de l'enchevêtrement de leurs territoires.

D'une part, l'empire byzantin possédait sur la côte nord de la Mer Noire plusieurs colonies florissantes : Odessos, sur le liman du Boug, Istrian et Issiakon, sur la rade actuelle d'Odessa ; Olbia à l'embouchure du Dniepr ; ainsi que les îles de Saint-Grégoire et de Saint-Eleutherios, où faisaient escale les bateaux marchards qui remontaient ce fleuve ; Tyras, aux bouches du Dniestr. D'autres cités grecques faisaient partie de la province ou *thêma* de Khersonèse Taurique, par exemple Théodosie (Kaffa), Panticapeïa (Kertch), Soudak (Savroj), et enfin Kherson, le chef-lieu de la province[1]. Cette dernière, dont on a trouvé l'emplacement

1) J'ai vu au Musée historique de Moscou des vases, monnaies et ustensiles grecs provenant des fouilles faites à Olbia ou Olbiopolis Pantikapeia Kherson.

près du Sevastopol actuel, et qui était une place-forte, était une enclave d'importance capitale au milieu de l'empire khazare. Toutes ces colonies faisaient le commerce avec les Khazares, les Tauro-Scythes du Palus-Méotide, les Petchénègues et, par delà ces derniers, avec les Slaves de Kiev et de Novgorod. Kerson eut dès le VII[e] siècle un évêque qui portait le titre d'évêque de Kherson et Tauride, et il est très probable qu'il envoya des missionnaires chez les païens du voisinage[1].

A leur tour les Slaves, dès la fin du V[e] siècle, avaient envahi l'empire grec, à la suite des Goths. Ils occupaient une partie de la vallée du Danube et toute la Hongrie et la Bohême actuelle, sous le nom de *Smolènes*, de *Serbes* et de *Moraves* et, vers le Sud, s'avançaient par l'Illyrie, le long des rives de l'Adriatique, sous le nom de *Croates* et *Dalmates*, jusqu'à l'extrémité du Péloponnèse, auquel ils donnèrent le nom de Morée[2]. Ils avaient aussi par delà les Petchénègues et les Khazares, qui occupaient tout le sud de la Russie actuelle, percé jusqu'à la Mer Noire et formé, sous le nom de *Tauro-Scythes*, plusieurs campements autour de la Khersonèse Taurique. Ce qui a fait dire à M. Rambaud, qu'après la prise de Pereiaslav, capitale de l'empire bulgare par Sviatoslav (964-982), l'empire grec avait connu le danger de voir se fonder aux portes de Byzance un grand empire slave.

Entre deux peuples, qui avaient tant de points de contact, les relations s'étaient vite établies ; elles furent d'abord commerciales et pacifiques. Dès le début du IX[e] siècle on voit les marchands russes descendant le Dniepr, par Smolensk, Lioubitch, Tchernigoff et Kiev, passant les cataractes et allant vendre les cuirs et fourrures, de la cire, du miel et des esclaves sur les marchés des colonies grecques ci-dessus nommées ; quelques-uns même allaient jusqu'à Tsargrad

1) V. Éloge de saint Jean Chrysostôme, par Théodoret (de Cyrrhes) et Actes du Concile quinisexte (692). Ces derniers ont été signés par : Georges, évêque de Kherson et Tauride.

2) Morée est un nom slave qui signifie *Mer*.

(Constantinople). Ils rapportaient en Russie des métaux travaillés, des armes, des vases décorés, des étoffes de soie ou de brocart, des vins de Grèce[1]. Mais, au xe siècle, attirés par les riches productions des contrées Danubiennes, les Russes conduits par des chefs Varègues, envahissent l'empire byzantin. De là, des alternatives de guerre et de paix, d'incursions armées et de négociations, à la faveur desquelles ces païens apprirent à connaître le christianisme.

Telles étant les relations des deux peuples, je voudrais rechercher quelles ont été les origines du christianisme en Russie en suivant la méthode régressive. Partant du traité conclu par Igor avec l'empereur Romain Lécapène (944) comme base certaine, je consulterai tour à tour les documents historiques, les légendes, qui les ont précédés et tâcherai de remonter en arrière jusqu'à la source.

I

LES DOCUMENTS

« Notre grand prince Igor, disent les ambassadeurs et marchands russes envoyés à Constantinople[2], ses princes boïars et tous les peuples de la Russie, nous ont envoyés à Romain Constantin et à Étienne, empereurs de la Grèce, pour lier amitié avec ces empereurs, tous leurs officiers et avec tout le peuple Grec, tant que le soleil brillera! S'il en est du côté des Russes, qui cherchent à troubler cette amitié, que ceux qui ont reçu le baptême soient punis par le Dieu tout-puissant et condamnés à la perdition dans cette vie et dans l'autre. — S'il en est de non baptisés, qu'ils ne reçoivent secours ni de Dieu ni de Peroun. Qu'ils ne soient pas protégés par leurs armes, mais qu'ils soient esclaves durant tout le siècle à venir! »

Et vers la fin, il est écrit : « Nous donc Russes chrétiens

1) Constantin Porphyrogénète, *Liber de administratione Imperii*, cap. XXX et suiv.
2) Chronique de Nestor, ch. XXVII, éd. Léger, p. 36.

nous jurons en la chapelle de Saint-Elie dans *l'Église d'assemblée*, sur la croix sainte, d'observer tout ce qui est écrit sur cette feuille, et les Russes païens jureront par leurs boucliers, leurs épées nues. Si quelqu'un manque à ce serment, qu'il soit maudit de Dieu et de Peroun. »

On n'a jamais élevé aucun doute sur l'authenticité du texte de ce traité, inséré dans la Chronique, dite de Nestor. Remarquez que, chaque fois qu'il est question des Varègues de Kiev, ils sont distingués en deux catégories : ceux qui sont baptisés, c'est-à-dire chrétiens, et ceux qui ne l'étant pas, sont encore païens. Si ces derniers sont les plus nombreux, il semble que la minorité chrétienne ait eu la prépondérance politique, car ils sont nommés les premiers et sur un pied d'égalité avec la majorité. M. le professeur Goloubinsky dans son *Histoire de l'Église russe* (tome I), a même cru pouvoir conclure de ce fait que c'était le parti chrétien qui avait en main la direction des affaires politiques et qu'Igor lui-même était chrétien, du moins en secret. Pour notre part, nous n'osons suivre le savant historien russe jusque-là ; mais nous admettons volontiers que les Russes chrétiens formaient déjà un parti nombreux, ayant de l'influence à la Cour du prince Igor et qu'ils possédaient une église à Kiev[1].

Que parmi ces Varègues il y en eût un certain nombre qui avaient été naguère au service des empereurs de Byzance et qui, là-bas, s'étaient convertis et avaient reçu le baptême, cela nous semble infiniment probable[2].

Le traité d'Igor n'était pas le premier : trente ans auparavant (911) à la suite d'une expédition victorieuse du grand prince Oleg qui avait amené 2.000 barques varègues jusque sous les murs de Byzance, Léon VI dut acheter la paix au prix d'un tribut onéreux. Il est dit, dans le traité, à la suite de

1) Cette église est appelée dans le traité d'Igor *sbornyi tserkov*, ce qui signifie « église d'assemblée », sorte de pléonasme pour mieux expliquer le terme tserkov qui était nouveau alors.

2) V. Constantin Porphyrogénète, *De cæremon. aulæ Byzant.*, II, 15, p. 57. Οἱ λοιποὶ πλόϊμοι καὶ οἱ παρόντες τῶν Ταλματζίων (Dalmates), καὶ οἱ βαπτισμένοι Ῥῶς, μετὰ φλαμουλίων, βαστάζοντες σκουτάρια.

l'énoncé des conditions de la paix : « Les empereurs grecs ayant conclu la paix avec Oleg, se lièrent par un serment : ils baisèrent la croix, puis invitèrent Oleg et les siens à jurer. Ceux-ci, suivant l'usage russe jurèrent sur leurs épées par Peroun leur dieu et par Volos, dieu des troupeaux. » Il s'ensuit, qu'à cette époque, la majorité du peuple russe était encore païenne.

Ce traité fut confirmé l'année suivante (912). Quand les ambassadeurs du grand prince russe vinrent à cet effet à Constantinople, on leur montra les belles églises et les trésors du palais impérial. C'était sans doute, de la part des officiers de l'empereur, moins pour leur inculquer la foi chrétienne que pour les éblouir par la vue des splendeurs de la capitale. Est-ce à ce voyage ou à une mission un peu antérieure que se rapporte le curieux récit, conservé dans le ms. 4432 de la Bibliothèque Nationale (fonds Colbert)[1]? Nous ne pouvons préciser; mais le document grec nous paraît digne d'être cité, parce qu'il reflète naïvement l'impression faite par Byzance sur ces barbares.

« L'empereur les accueillit avec joie (les envoyés du prince russe, vers 911-912) et leur adjoignit des guides instruits et éminents, pour leur montrer les beautés de la capitale et qui fussent en état de comprendre leurs questions et d'y répondre. Ceux-ci, après les avoir promenés par la ville, les menèrent à la cathédrale de Sainte-Sophie. C'était justement le jour d'une fête de la Vierge. Les Russes en voyant tout ce peuple à genoux, dans ce temple magnifique, décoré de marbre polychrôme, d'or et de pierreries, en regardant les processions des prêtres munis de lanternes et de cierges, en entendant les chœurs antiphoniques furent, émerveillés. Mais une des pompes du culte grec leur parut surnaturelle. « Nous vîmes, dit le chroniqueur, des jeunes gens pourvus d'ailes, et revêtus d'un vêtement brillant et extraordinaire, qui sem-

1) Comp. *Chron. byzant.*, éd de Bonn. Constantin Porphyrogénète, *De administrat. Imperii*, cap. XXXVI. *De paganis qui Narentani appellantur*.

blaient voler dans l'espace en chantant : *Sanctus! Sanctus! Sanctus!* Intrigués par ce spectacle éblouissant, les Russes interrogèrent leurs guides qui leur firent cette réponse : Ignorants que vous êtes des mystères du culte chrétien, vous ne savez sans doute pas que les anges eux-mêmes descendent du ciel pour célébrer l'office avec nos prêtres? — Ce que vous dites là, repartirent les barbares, nous paraît manifeste et nous n'avons pas besoin d'autres preuves. Laissez-nous donc partir, pour rapporter à notre Prince tout ce que nous avons vu ».

Sous le règne de Léon VI le Philosophe (886-912) la Russie fut classée sous le n° 60 dans la liste des éparchies soumises au patriarche de Constantinople.

Basile I, le Macédonien, son prédécesseur (867-886) avait amené les Russes à conclure une trêve, puis une alliance, et enfin à recevoir *un évêque*. C'est ici que se place le récit, fait par l'impérial historien Constantin Porphyrogénète, de l'arrivée de cet évêque, Athanase, dans la capitale des Russes, à Kiev. A peine fut-il arrivé, que le grand prince convoqua ses boïars pour entendre le prêtre grec. « Le saint homme, dit-il, ouvrit l'Évangile et se mit à leur parler du Sauveur, de ses miracles, des prodiges accomplis par Dieu sous l'ancienne et la nouvelle alliance. Les Russes, frappés de cette prédication, lui dirent : Si nous n'assistons à un prodige semblable à celui qui arriva aux trois jeunes hommes de la fournaise, nous ne croirons pas. Athanase prit alors un Évangile, le jeta dans un brasier, et puis l'en retira intact. »

Outre la difficulté d'admettre un tel miracle, nous ferons remarquer que le récit manque dans la plus ancienne histoire russe, la Chronique dite de Nestor. Nous sommes donc enclins avec le professeur Goloubinsky, à reléguer le fait dans le domaine de la légende ; tout en admettant comme très probable, que les Varègues de Kiev ayant entendu parler du succès de la prédication de Cyrille et de Méthode, chez leurs voisins les Slaves de Moravie (863-867), reçurent avec faveur des prêtres chrétiens à Kiev. De là, la mention d'une éparchie russe, sous le règne de Léon VI.

Mais voici un document plus ancien, car il date de la fin du règne de Michel III (856-867). C'est l'épître que Photius, patriarche de Constantinople, adressa aux archevêques d'Orient, à propos de ses premiers différends avec le siège de Rome en 863[1]. « Nous avons, dit-il, de grandes espérances. La plénitude *des Bulgares*, récemment catéchisés et baptisés, a adopté la foi qui nous a été transmise. Non seulement ce peuple a échangé sa première impiété contre la foi chrétienne ; mais encore *le peuple Russe*, qui était auparavant assez mal famé et qui dépassait tous les autres en fait de cruautés et de meurtres et avait même asservi ceux des sujets de l'Empire romain qui habitaient auprès d'eux, a échangé le dogme grec (païen) et athée dans lequel ils étaient retenus contre la religion pure et sans falsification (ἀκίβδηλος) des chrétiens. Au lieu des pillages et des expéditions audacieuses auxquels ils se livraient naguère, ils se montrent maintenant dociles, hospitaliers et affectueux envers nous. Bien plus, leur zèle pour notre foi s'est enflammé à tel point que Paul (s'il le voyait) s'écrierait de nouveau : Béni soit Dieu aussi de ce qu'ils ont reçu un évêque et pasteur, et qu'ils observent les pratiques de la religion chrétienne avec beaucoup de soin et de zèle. » Ce témoignage nous paraît capital et n'a pas été jusqu'ici mis en relief.

Ainsi, nous avons rétabli, pour ainsi dire, une chaîne de faits certains, concernant le Christianisme en Russie de 863 à 944 et dont les anneaux sont, dans l'ordre chronologique : l'encyclique de Photius (863) le traité de 875 et la création d'une éparchie grecque en Russie (886-900), le traité d'Oleg et la visite des quatre ambassadeurs russes à Byzance (911-912); enfin, le traité d'Igor (944). Y aurait-il moyen de remonter encore plus haut ? Nous allons, à cet effet, consulter les légendes.

1) Φωτίου Ἐπιστολαί. Londini, 1651.

II

LES LÉGENDES

Théodoret, évêque de Cyrrhes (en 458) rapporte que saint Jean Chrysostôme, ayant appris que les Scythes au delà du Tanaïs désiraient entendre la parole du salut, leur envoya des missionnaires. « Un autre trait de ressemblance que tu as avec les Apôtres, lui écrit Théodoret, c'est que le premier, tu as dressé des autels chez les Scythes nomades. Celui qui ne descendait jamais de cheval a appris à fléchir les genoux et à se prosterner à terre. Celui que ne pouvaient fléchir les larmes des captifs sait maintenant pleurer ses péchés ». L'œuvre de saint Jean Chrysostôme fut sans doute continuée par les évêques grecs qui furent établis dès le VIIe siècle à Kherson et peu après à Sougdaïa, Théodosia, etc.

Mais, cette mission ne paraît pas avoir jeté des racines profondes chez ces Tauro-Scythes à demi barbares, témoin les événements rapportés par deux légendes qui nous ont été conservées par les hagiographes de l'Église grecque ; celle de saint Étienne, archevêque de Soudak et celle de saint Georges, évêque d'Amastris.

Soudak, aujourd'hui Souroje, est une petite ville de la province de Tauride, sur la côte S.-E. de Crimée ; là était la colonie grecque de Sougdaïa, qui était une des cités les plus commerçantes de la Mer Noire et qui eut de très bonne heure un évêché. Étienne, titulaire du siège, mourut en odeur de sainteté et fut enseveli dans l'église cathédrale (790). Peu d'années après, sans doute au début du IXe siècle, les Grecs virent arriver un certain Branliv, prince des Russes de Novgorod qui après avoir conquis Kerson et toute la côte jusqu'à Panticapée (Kertch) mit le siège devant Sougdaïa : il la prit d'assaut au bout de dix jours et, le sabre dégaîné, il entra dans la ville et pénétra jusque dans l'église Sainte-Sophie. Là était le tombeau de saint Étienne, dans lequel on avait enfermé un manteau du

tsar, des colliers de perles, des pierres précieuses et beaucoup de vases d'or. Le vainqueur païen fit ouvrir la sépulture de l'évêque, mais, au moment où il allait porter une main sacrilège sur ces trésors, il fut saisi de violentes douleurs, son visage se convulsionna, sa bouche vomit de l'écume. Il dut se mettre au lit et, sous le coup de ce mal soudain, il se repentit de son action. « Il y a là, se dit-il, un grand homme et un saint. C'est lui qui m'a frappé de cette convulsion et je me sens près de rendre l'âme. »

Puis il fit appeler ses boïars et leur ordonna de rendre tout le butin qu'ils avaient pris dans leur campagne et de le porter au tombeau de l'évêque. Ainsi fut fait.

Aussitôt, saint Étienne apparut à Branliv et lui dit : « Si tu ne te fais pas baptiser dans mon église, sache que tu ne retourneras pas dans ton pays et ne sortiras pas vivant d'ici. »

Alors le prince dit en gémissant : « Faites venir un prêtre chrétien pour qu'il me baptise. Et nous verrons si, après avoir reçu le baptême, je me relèverai de ce lit et si mon visage reprendra sa forme première ». Philarète, l'évêque successeur de saint Étienne, rendit visite au prince et après avoir prononcé une prière le baptisa. Les boïars se firent aussi administrer le sacrement.

Cependant le prince ne guérissait pas. Alors les prêtres lui donnèrent ce conseil : « Promets à Dieu que tu rendras tous les captifs, hommes, femmes, enfants, que tu as pris de Kherson à Panticapée. »

Branliv donna l'ordre de les libérer ; et alors seulement il recouvra la santé et, après avoir fait de riches présents à l'église et à saint Étienne, il quitta Soudak, en témoignant de son respect pour les bourgeois et les prêtres.

Il y a plusieurs objections à faire à ce récit : 1° avant l'arrivée des Varègues, les Novgorodiens s'appelaient Slaves et non pas Russes ; 2° avant l'arrivée de Rurik et ses frères, aucun document ne mentionne d'invasion des Slaves sur les rivages de la Mer Noire qui étaient d'ailleurs fortement occupés par les Khazares.

Mais ce nom de Russes de Novgorod peut avoir été interpolé par un copiste postérieur, à la place du mot Slave ; et le fond du récit n'a rien que de vraisemblable, si on attribue l'invasion aux Tauro-Scythes, proches parents des Russes, qui campaient auprès du Palus-Méotide (mer d'Azof). Ce sont les mêmes Slaves qui, peu après, firent une expédition contre Amastris.

Amastris était une ancienne colonie grecque, fondée dans une petite péninsule de la Paphlagonie, sur la côte méridionale de la Mer Noire.

D'après un ménologe grec[1], sous le règne de Michel III et de Théodora, la nation barbare des Russes (τῶν Ῥῶς), s'étant emparée de la ville, en 842, se mit à fouiller le tombeau de saint Georges, ancien évêque de la ville (mort en 806). Mais, à peine avaient-ils commencé, que leurs mains et leurs pieds se détachèrent d'eux. Le général interrogea un captif chrétien. « Pourquoi cela? Est-ce que nous aussi nous n'offrons pas tous les jours des sacrifices? »

Il mit alors les chrétiens en liberté et les chargea d'apaiser le courroux de Dieu et de son saint, après quoi, il conclut un traité avec les chrétiens.

Si nous rapprochons ces deux légendes du IXe siècle du fait mentionné par l'encyclique de Photius et de la mission contemporaine de Cyrille et Méthode, dans des pays slaves voisins, nous conclurons qu'il y a un noyau de vérité dans ces récits et qu'il y eut très probablement un certain nombre de Tauro-Scythes voisins de la Khersonèse Tauride et des Varègues (de Kiev et Novgorod), qui dès le milieu du IXe siècle s'étaient convertis à la foi chrétienne.

Ce qui nous confirme dans notre hypothèse c'est que le professeur Goloubinsky est arrivé par une autre voie à une conclusion analogue. Il « est très possible, dit-il, que les premiers chrétiens parmi les Varègues parurent dès le temps de Rurik et d'Oleg (862-900) et furent contemporains d'Askold

1) *Acta Sanctorum*, 2 février 842.

et de Dir. De leur patrie c'est-à-dire de Normannie on allait depuis longtemps au service à Constantinople. On peut supposer avec toute vraisemblance que ces soldats mercenaires commencèrent à embrasser le christianisme avant le milieu du IXe siècle. Mais parmi les membres de la droujina de Rurik il pouvait y avoir des gens qui avaient servi jadis à Byzance et, parmi eux, quelques-uns qui fussent chrétiens. De même, après Rurik, de tels Varègues baptisés purent venir de Constantinople en Russie, au temps d'Askold, Dir et Oleg[1] ».

Arrivé au terme de notre étude, nous sommes, je pense, autorisé à en tirer les conclusions suivantes :

I. Le christianisme byzantin a été porté aux Russes *certainement* un siècle avant la visite d'Olga à Constantinople c'est-à-dire en 853 et peut-être même dans la première moitié du IXe siècle.

II. Il a pénétré par trois ou quatre voies différentes: 1° par des missionnaires, envoyés par les évêques de Kherson, de Sougdaïa, de Panticapéia, etc. ; 2° par des marchands de Novgorod ou de Kiev, venus en bateau par le Dnieper, dans ces colonies et jusqu'à Byzance ; 3° par des soldats varègues, ayant servi dans la garde des Empereurs grecs et retournés dans leur pays ; 4° peut-être même par des Moraves et des Bulgares, convertis par Cyrille et Méthode ou leurs disciples (fin du IXe siècle).

III. La première église chrétienne de Russie fut fondée à Kiev, à l'aide d'un évêque et de prêtres byzantins et cette église devint le centre de la première éparchie russe (886-900). Il s'y trouvait une chapelle consacrée à Saint-Élie, au faubourg des Khazares.

L'Église russe a gardé longtemps l'empreinte de l'influence byzantine et morave. Les sacrements et les premiers prêtres, les rites et les premiers architectes lui vinrent de Byzance, ainsi que les règles de la vie ascétique. Les Saintes

1) Goloubinsky, *Histoire de l'Église russe*, tome I, p. 55.

Écritures, au contraire lui furent portées dans la version slavone et l'alphabet cyrillique, par des missionnaires moraves ou bulgares. Ainsi s'expliquent les deux courants, l'un ritualiste et monacal, l'autre plus spiritualiste et biblique qu'on peut y distinguer jusqu'à nos jours.

G. Bonet-Maury.

LES NOMBRES SACRÉS

ET LES SIGNES CRUCIFORMES

DANS LA MOYENNE-AMÉRIQUE PRÉCOLOMBIENNE[1]

Cette étude n'est qu'un extrait d'un assez long travail sur les signes cruciformes et les nombres symboliques dans toute l'Amérique indigène, aussi bien précolombienne que postcolombienne. Limité par le nombre de pages dont je dispose ici, pressé d'ailleurs par le temps, car il est intéressant pour tous les américanistes que soit exposée le plus tôt possible la solution en vain cherchée depuis longtemps par eux d'un problème d'une assez grande importance, je me borne à donner dès maintenant cet extrait, me réservant de publier plus tard, avec nombreuses planches à l'appui, le travail tout entier. Je dois déclarer franchement qu'à mon avis l'intérêt de cette future publication sera bien diminué, les résultats, et je les donne tous ici, l'emportant de beaucoup sur la présentation de documents.

Ceci dit, et après avoir renvoyé le lecteur à une monographie de Tezcatlipoca, actuellement sous presse et dans laquelle j'explique pourquoi il me paraît utile de remplacer dans tout un département de la science des religions les mots tels que « baptême, circoncision, communion » et « croix » par « consécration infantile (ou initiation par l'eau

1) Les civilisations, les religions, les histoires antiques du Mexique et de l'Amérique Centrale sont si souvent entrelacées, ont si fréquemment des points de contact qu'il est parfois nécessaire de les considérer comme ne faisant qu'un bloc ; pour simplifier le langage je propose d'appliquer le nom de Moyenne-Amérique à l'ensemble des deux pays.

ou par le feu); scarification phallique, théophagie » et « signes cruciformes »[1] j'aborderai sans plus tarder mon sujet.

Comme nous le verrons, les signes cruciformes sont en relation intime avec les nombres sacrés, et il est difficile d'étudier séparément les uns ou les autres.

On ne trouve dans la Moyenne-Amérique précolombienne que deux espèces de croix se rattachant au culte : la croix grecque et ce que j'appellerai la croix inscrite, en faisant rentrer dans cette dernière classe les croix gammées, potencées, cantonnées. Les croix à branches spirées, les tétraskelions, auxquels on pourrait attribuer (par exemple dans le Codex Borgia) un caractère rituélique, non certain d'ailleurs, rentreraient dans la seconde classe. Quant aux croix latines, ou bien elles dérivent de l'arbre, transfiguration de la croix à bras égaux primitive, ou bien ce sont des croix grecques soit mal dessinées, soit ayant un manche, une poignée ou des pendentifs; je crois d'ailleurs que c'est cette toute dernière explication qu'il faut donner de quelques-unes des prétendues croix latines de l'Amérique Centrale.

Si, comme nous le verrons dans le court exposé historique qui va suivre, la croix ordinaire à bras égaux et la croix arborescente trouvées sur les monuments américains furent tout d'abord considérées comme le symbole du Christ, depuis longtemps déjà leur signification véritable est connue et il est bien peu de savants aujourd'hui qui s'obstinent à y trouver la preuve d'un ancien apostolat chrétien. Pour la croix inscrite, il n'en est malheureusement pas tout à fait de même, et il est encore un certain nombre d'américanistes et, disons-le avec regret, non des moindres, qui ne peuvent entendre prononcer le mot « svastika » sans qu'immédiatement la folle

1) Dans le Rapport annuel de la Section des Sciences religieuses de l'École pratique des Hautes Études, pour l'année 1900-1901. — Ces rapports ne sont pas mis dans le commerce. On peut se les procurer par l'intermédiaire des éditeurs Fischbacher ou Leroux, à Paris.

du logis les transporte aux Indes Orientales; on connaît cependant depuis un certain nombre d'années le sens réel des croix inscrites.

Dans toute l'Amérique du Nord et du Centre les nombres symboliques ont joué un très grand rôle; à chaque pas on les rencontre; que l'on s'occupe d'architecture, de paléographie, d'histoire, de folk-lore, de religion, d'astrologie ou d'astronomie, il faut toujours en tenir compte. Aussi depuis environ un siècle un très grand nombre de savants ont-ils essayé de les interpréter, de leur arracher le secret de leur origine; nul n'y est parvenu complètement; pendant bien longtemps, jusqu'à ces toutes dernières années, les résultats obtenus ont été des plus minces; dans une de ses plus récentes publications le très regretté Daniel Brinton a cru avoir touché le but: c'était une illusion; il n'avait fait que s'en approcher beaucoup. Enfin cette année, après quelques tâtonnements dus à l'illusion même de M. Brinton, j'ai pu trouver la solution intégrale et définitive. C'est elle que je vais présenter; qu'on me permette cependant de commencer par un rapide exposé historique des études sur les nombres sacrés et les signes cruciformes en Amérique.

I

LA CROIX

A peine les Espagnols eurent-ils fait quelques pas sur le littoral américain qu'ils constatèrent avec stupéfaction l'existence de croix très nombreuses. En 1518, enflammé par les récits de ceux qui l'année précédente avaient, sous les ordres de Hernandez de Cordoba, découvert et pillé le temple de Campêche[1], Jean de Grijalva fit voile à son tour

1) Deux textes peu précis et qui se contredisent, l'un de Herrera, l'autre de Bernal Diaz del Castillo, semblent prouver que Cordoba et ses compagnons de piraterie constatèrent à Campêche l'existence de croix.

pour le Yucatan. Ayant débarqué dans l'île de Cozumel, il y vit « quelques Oratoires et des Temples, dont il y en auoit vn particulierement qui estoit fait de forme quarrée, large par le pied, et creux par le haut, auec quatre grandes fenestres et leur galerie, et dans le creux, qui estoit comme la chapelle, estoient les Idoles ; il y auoit à costé une sacristie, où l'on serroit les choses nécessaires pour le service du Temple. Il y auoit un petit enclos basty de pierre et de chaux, carrelé et fort reluisant, et au milieu vne Croix de chaux de neuf ou dix pieds de hauteur[1]. » Grijalva crut aussitôt que la contrée avait été autrefois habitée par des chrétiens. Dans la même conviction, le P. Juan Diaz, chapelain de l'expédition, n'hésita pas, après avoir fait disposer l'intérieur du temple, à célébrer la messe devant la croix. Les indigènes durent commettre une erreur toute pareille et s'imaginer qu'on rendait hommage à leurs divinités ; aussi assistèrent-ils au sacrifice catholique dans un respectueux silence et laissèrent-ils, lorsque l'officiant eut quitté l'autel, les étrangers visiter l'intérieur de leurs maisons ; là, très hospitaliers, comme l'étaient tous les indigènes pour ceux à qui ils avaient permis d'entrer en leurs demeures, ils leur apportèrent de la venaison, des fruits, des galettes de maïs, de la boisson, etc., le tout en abondance. Cette erreur ne resta pas longtemps double, car si elle s'ancra de plus en plus dans l'esprit des conquérants au fur et à mesure que des emblèmes semblables étaient découverts non seulement à Cozumel, mais dans d'autres îles, puis dans la péninsule yucatèque, ensuite au Mexique, enfin au Nouveau-Mexique, elle ne dura que peu de temps pour les indigènes, car ceux-ci s'aperçurent bientôt que la croix des Blancs était bien, comme leurs maîtres le prétendaient, un instrument de supplice ; mais les vainqueurs disaient « supplice de Jésus » et les vaincus « supplice de notre race ».

Qui donc avait porté le signe de la rédemption en Amé-

1) Herrera, *Histoire...*, trad. N. de la Coste, 1660, déc. 2, l. 3, ch. 1er, p. 158.

rique? Après avoir eu l'idée plus qu'étrange de prétendre que c'étaient des Maures chassés d'Espagne et qui seraient passés par là, on en fit honneur à Jeronimo de Aguilar qui avait fait naufrage en 1511 sur la côte yucatèque et était resté prisonnier jusqu'à l'arrivée de Cortez.

Pour certains écrivains les Yucatèques ayant connu dès 1502 l'arrivée des Espagnols aux Antilles et ayant été renseignés sur eux, par leurs propres marchands et par des réfugiés de Cuba ou d'autres îles, le prêtre maya de Mani, auquel la tradition attribue quelques-uns de ces importants ouvrages appelés Livres de Chilan Balam et contenant de prétendues prophéties de malheurs, aurait fait ériger partout la Croix chrétienne.

Quelques-uns de ces bons Padres qui croyaient à l'existence des dieux américains mais en faisaient des démons, prétendirent que ces croix étaient l'œuvre du diable qui s'était amusé, paraît-il, à déformer, à ridiculiser, « les symboles les plus sacrés de notre sainte religion ».

Divers auteurs tels que Acosta, Boturini, Siguenza y Gongora, Diego Duran, Remesal, Vetancurt, Veytia, firent tout simplement évangéliser l'ancien Nouveau-Monde par l'apôtre saint Thomas; il paraît que saint Mathias fit cependant une partie de la besogne. Au siècle dernier on attribua cette mission aux Scandinaves, puis aux *papas* irlandais. Je ne parle pas bien entendu des très nombreux autres peuples auxquels de très nombreux ethnogénistes ont voulu accorder l'honneur d'avoir introduit soit la croix grecque, soit la swastika, dans l'Amérique indigène.

Aujourd'hui ces théories sur les croix américaines ne sont plus admises par aucun auteur sérieux. Il y a longtemps d'ailleurs que la véritable signification de ces symboles a été donnée, car le même Herrera qui rapporte la légende des croix érigées par le prêtre de Mani dit quelques lignes avant : « Ces peuples tenoient cette croix pour le Dieu de la pluye, et se tenoient pour tout asseurez que quand l'eau du Ciel leur manquoit, et qu'ils prioient deuotement, il pleu-

uoit aussitost. » Cette explication de Herrera, rejetée en quelque sorte par lui-même quelques lignes plus loin, ne fut admise que par quelques rares écrivains dont le nombre ne s'augmenta d'abord que bien lentement. Depuis bientôt un demi-siècle cependant, avec la création de la science des religions et l'étude acharnée et sérieuse des cosmogonies et desmythes des Indiens des États-Unis et du Nouveau-Mexique, on est parvenu à faire accepter par la presque universalité des américanistes la théorie indigène rapportée par le vieux chroniqueur castillan, mais après l'avoir complétée et expliquée.

Si la croix ordinaire avait fait chercher à travers le temps et l'espace toutes sortes d'apôtres du christianisme en Amérique, la swastika, bien que beaucoup plus récemment observée en Amérique, a donné naissance à de tout aussi nombreuses hypothèses dont les plus fréquentes sont celles qui font tourner la roue de la loi bouddhique dans le Nouveau-Monde par des Japonais, des Chinois, des Indous, des Malais, etc., etc.. Ajoutez que la découverte de dessins que l'on a crus semblables au *taï-kih* des Chinois[1] et qui s'interprètent fort bien d'eux-mêmes, sans la moindre influence asiatique, a été une nouvelle cause d'entêtement pour ceux qui conservent encore les anciens errements et n'acceptent pas, ou le plus souvent ignorent, l'interprétation exacte mais relativement récente de la swastika.

II

LES NOMBRES SACRÉS

Dans toute la Moyenne-Amérique précolombienne les

1) Je ne puis discuter ici, faute d'espace, la question du *taï-kih*, bien que ce signe appartienne au même ordre d'idée que la croix, mais je ferai remarquer que non seulement les cercles intérieurs sont tantôt au nombre de 2 comme dans le *yin-yang*, tantôt au nombre de 3 comme dans le *taï-kih*, mais encore souvent au nombre de 4 et même de 8 (4 paires).

nombres 4, 5, 7, 9, 13 et 20 ont joué un rôle très important dont depuis plus d'un siècle on cherche le pourquoi. Si pour deux d'entre eux, 5 et 20, la solution fut immédiatement trouvée, c'est qu'elle était évidente car ils formaient la base de la numération américaine et n'étaient d'ailleurs pas à proprement parler, 5 surtout, de véritables nombres symboliques. Les autres, c'est-à-dire 4, 7, 9 et 13, sont au contraire réellement sacrés, et le dernier, 13, est le sanctissime. Il fallait donc s'occuper de leur caractère spécial et non de leur rôle si l'on ne voulait pas échouer. Pour 4 on agit bien ainsi et l'on put relativement de bonne heure l'interpréter : d'ailleurs sa raison d'être et son rôle étaient trop semblables à ceux qu'il a dans notre symbolique pour que l'explication tardât bien longtemps. Le chiffre 7 fut absolument négligé jusqu'au moment où M. Brinton parvint à l'expliquer ; il n'y a de cela que quelques années seulement.

De 9, personne ne parla.

Quant au saint des saints, au nombre sacré par excellence, 13, voilà plus d'un siècle qu'on s'en occupe en vain. En disant qu'on s'en occupe je suis inexact, car ce n'est pas du nombre 13 lui-même mais de la période rituelle de 13 jours que de nombreux américanistes ont recherché les origines. Je m'explique. La numération de toute la Moyenne-Amérique précolobombienne était vigésimale et humaine; on comptait en effet un pour chaque doigt, cinq pour chacune des deux mains d'abord, des deux pieds ensuite ; 20 était donc le nombre complet, représentant la plénitude, l'homme entier[1]. Tous les calculs avaient donc 20 pour base principale et 5 pour base secondaire ; de là le très fréquent emploi de ces deux nombres et leur caractère surtout arithmétique, à peine symbolique, et je devrais même dire pas du tout, car les 20 tribus ou plus exactement les 20 *gentes* de certaines

1) Les sens divers « 20, homme, mois, complet » donnés à un même mot dans plusieurs langues américaines, sont de fréquentes causes d'erreurs pour les traducteurs.

villes avec leurs 20 dieux appartiennent comme les mois de 20 jours et comme les antiques années de 400 jours[1], c'est à-dire de 20 mois, à une époque primitive où tout fut classé comme les chiffres eux-mêmes, comme l'homme physique par conséquent[2].

A une certaine époque, probablement assez reculée, les habitants de la Moyenne-Amérique connurent la véritable durée de la révolution sidérale et eurent des années comprenant 18 mois de 20 jours et des jours complémentaires. Jusqu'ici rien que de très simple, de très logique, de très clair, mais voici que les vieux auteurs nous révèlent en outre l'existence d'une période rituélique de 260 jours, d'un *tonalamatl*, comprenant 20 treizaines de jours. 20, nous le connaissons, mais pourquoi ces triadécatérides ou, ce qui revient au même, que représente ce cycle de 260 jours? Nombreuses ont été les solutions proposées. Une des premières qui furent émises et que bien des américanistes ont conservée à défaut d'autres et à cause de la personnalité de son inventeur, Don Pio Pérez, considère la semaine de 13 jours comme étant la moitié d'une néoménie. Les lunaisons étant de près de 29 jours 1/2 et non de 26, il fallut essayer de perfectionner l'hypothèse et certains supposèrent que primitivement on n'évalua la durée d'une néoménie qu'à 28 jours et qu'on ne tint pas compte du premier et du dernier jour; d'autres acceptaient les 29 jours mais supprimaient les 1er, 15e et 29e jours, c'est-à-dire le commencement et la fin de la demi-néoménie. Quel étrange comput! Il est d'autant plus inadmissible que de très bonne heure les Mexicains et les Mayas furent d'excellents astronomes, aussi bien comme observateurs que comme cal-

1) Concernant ma découverte d'une survivance chez les Kakchikels, après la conquête, d'une année de 400 jours, cf. G. Raynaud, *Les Manuscrits précolombiens*, pp. 143 à 162.

2) On pourrait être tenté de considérer les 20 dieux des 20 tribus comme le total des 13 dieux et des 7 dieux des 13 divisions et des 7 tribus dont parlent plusieurs textes précieux; ce serait une erreur, car ce qu'ils désignent par divisions et par tribus ne représente pas la même chose et diffère en outre des *gentes*.

culateurs, ainsi qu'en témoignent d'irréfutable façon le Nahui Ollin et les suites numériques de plusieurs de leurs Codices. D'après d'autres chercheurs, 13 représenterait le nombre maximum de nouvelles lunes ou de pleines lunes compris dans une année solaire ; j'avoue ne pas me rendre compte de l'importance que cela donnerait à 13 et ne pas comprendre pourquoi même honneur n'a pas été fait à 12, nombre minimum. Pour certains le quotient de 360 par 13 étant 28, cette division fournirait le nombre de jours le plus rapproché d'une néoménie ; mais la division par 12 donnerait 30, plus rapproché encore. Toutes ces combinaisons sont d'ailleurs viciées à leur source, car elles reviennent à considérer 13 comme le nombre de mois lunaires compris dans l'année solaire, puis à transformer ce nombre de mois en nombre de jours en le combinant avec 20 qui, quoique symbole de la plénitude humaine, devrait plutôt représenter dans ce comput le nombre de jours que celui des périodes ; il y a là un chassé-croisé qu'il faudrait expliquer[1].

Le siècle indigène de 52 années de 365 jours comprenant exactement 73 tonalamatl, et 52 étant le produit de 4 par 13, quelques-uns ont naïvement déclaré que 13 tirait toute sa valeur de la durée du siècle, sans s'apercevoir qu'ils ne faisaient ainsi que porter la difficulté à sa deuxième puissance. C'est la même erreur que commettent certains savants allemands lorsque, un peu troublés par les calculs astronomiques de leur beau manuscrit hiératique maya, le *Codex Dresdensis,* ils cherchent à dériver 13 du double siècle de 104 années de 365 jours, cette longue période comprenant exactement 146 tonalamatl et 65 révolutions de Vénus de 584 jours ; c'est véritablement compliquer à plaisir la question au lieu de la simplifier[2]. Plus admissible serait la théorie

1) Je ne sais plus quel auteur considérait la triadécatéride comme représentant la demi-période menstruelle des Mexicaines ! ! !

2) Si l'on remarque que 365 et 584 ont pour commun diviseur le nombre premier 73 on admettra que les inventeurs des hypothèses citées auraient dû donner la palme à 73 et non à 13.

considérant le tonalamatl comme le tiers de la durée (780 jours) d'une révolution apparente de Mars, mais pourquoi les anciens astronomes auraient-ils choisi cette planète à laquelle ils prêtaient beaucoup moins d'attention qu'à la lune et à Vénus et à d'autres astres? Cette dernière hypothèse a d'ailleurs, comme celles déjà mentionnées et comme bien d'autres que je ne rappellerai pas, le très grave défaut de prendre l'effet pour la cause, de vouloir faire dériver de la période cyclique le caractère sacré alors que c'est une opération inverse qu'il faut effectuer.

Je ne connais que M. Chavero qui ait essayé d'expliquer les nombres sacrés, en ne reconnaissant ce titre qu'à 2, 4, 9, 13, 20, et en disant tout simplement que 2 = 1 + 1, 9 = 4 + 4 + 1, 13 = 4 + 4 + 4 + 1 et 20 = 4 + 4 + 4 + 4 + 4; cette explication n'en est pas une et il est impossible de comprendre pourquoi l'on s'arrête en si beau chemin, pourquoi 5, 8, 12, 16, 17, par exemple, n'ont pas aussi un caractère symbolique.

Nous allons maintenant montrer comment de leurs conceptions sur la forme de l'Univers les aborigènes de la Moyenne-Amérique ont été amenés à considérer comme sacrés certains nombres et comment de l'un de ces nombres sont dérivés les signes cruciformes.

III

CONCEPTIONS COSMIQUES

Pour les anciens habitants du Mexique et de l'Amérique Centrale la terre était « en forme de carré divisé en quatre parties marquées par des lignes, mesurées par des cordes, et suspendue aux cieux par une corde à ses quatre coins et à ses quatre côtés »[1]. Les cieux ont aussi la forme d'un carré

1) Ximenez, *Origen de los Indios...*, p. 5.

écartelé, d'après le *Popol Vuh* dont « admirable est... le récit du temps où acheva de se former tout au ciel et sur la terre, la quadrature et la quadrangulation de leurs signes, la mesure de leurs angles, leur alignement, et l'établissement de parallèles au ciel et sur la terre, aux quatre extrémités, aux quatre points cardinaux »[1]. Même forme et mêmes divisions avait le monde inférieur, le monde souterrain, ou plus exactement l'Océan supportant la terre plate qui au commencement des âges en avait émergé. Ces trois mondes, quadrilatères superposés et reliés entre eux par des cordes à leurs quatre coins et à leurs quatre côtés, affectaient donc la forme d'un cube. C'est en effet une pierre cubique qui représente l'Univers dans un fort curieux dessin que contient le Livre de Chilan Balam de Mani ; par un de ces dédoublements si fréquents dans les peintures primitives, ce cube supporte ses trois parties constituantes : le vase *cum* des eaux, c'est-à-dire l'Océan, que sont prêtes à remplir les nues célestes, et, plongeant ses racines dans le monde inférieur, perdant sa cime dans le monde supérieur, le *Vahom Che* « l'arbre qui se dressera », l'arbre-croix, symbole (nous le verrons bientôt) de la terre plate ; les fruits de cet arbre sont nommés *yol* ou *ol* « cœur spirituel de l'homme ». En 1640 Cogolludo reproduisit, mais sans la comprendre[2], dans son *Historia de Yucathan*, cette planche ; il l'entoura d'une bordure de 13 têtes représentant les 13 dieux des cycles de 20 (ou 24) ans ; le dernier, celui qui fermait la grande période de 260 (ou 312) ans, qui présidait à sa fin, et que nous retrouvons dans le *Codex Troano*, a l'œil symboliquement crevé d'une flèche. Un certain nombre de manuscrits mexicains et mayas, notamment le *Codex*

1) *Popol Vuh*, pp. 5 et 7, trad. Brasseur de Bourbourg ; voir aussi p. 233.

2) Par crainte probablement de quelque acte de vandalisme imbécile, les Indiens lui avaient fait croire que les treize têtes étaient celles de caciques chrétiens mis à mort, sauf le treizième simplement éborgné d'une flèche et chassé, pour leur foi par d'affreux païens. La tromperie réussit admirablement, car non seulement le Padre inséra la planche dans son ouvrage, mais encore dans son texte il inscrivit les noms des treize prétendues victimes.

Cortesianus (Tableau des Bacabs), reproduisent aussi, en le modifiant plus ou moins, le même dessin.

Le quadrilatère terrestre se retrouve dans la pictographie nord-américaine, par exemple chez les Dakotas avec les 4 vents yssant de ses coins.

Le Codex Borgia présente le même carré partagé en 4 parties par une croix au centre de laquelle est le symbole fameux des 4 mouvements, le Nahui-Ollin; ce même quadrilatère, avec la croix et en outre avec 4 oiseaux, symboles des 4 vents, se retrouve sur des gorgerins en coquillage du Tenessee et du Mississipi. Un très grand nombre d'exemples pourront être trouvés par le lecteur lui-même.

IV

INTERPRÉTATIONS

Les principaux nombres sacrés se partagent en deux séries, l'une ternaire, l'autre quaternaire, représentant des notions antithétiques et provenant de conceptions mentales entièrement opposées.

Le nombre 3 tire son caractère symbolique de l'abstrait, d'opérations subjectives de l'intellect et s'applique surtout, ainsi que ses principaux dérivés 9 et 33, au monde imaginaire et non phénoménal; je me contenterai de citer dans l'Ancien-Monde les 3 divisions du temps et de l'espace, la triple énergie des dieux, les ennéades, les 33 divinités, les 3 et les 9 mondes, les 3 saisons primitives, etc.

Le nombre 4, au contraire, tire son caractère symbolique du concret, des relations purement physiques, matérielles, du corps humain avec le monde extérieur, des perceptions externes, et s'applique surtout, ainsi que ses principaux dérivés 7, 9 et 13, au monde objectif et phénoménal.

Sans en faire une règle absolue, on peut dire que les deu-

ples qui emploient l'une des deux séries connaissent à peine l'autre, c'est-à-dire n'accordent, sauf le cas d'apport étranger, qu'une valeur purement arithmétique, nullement religieuse, à ses nombres [1].

Le nombre sacré 4 et la croix grecque. — Les anciens habitants de la Moyenne-Amérique ne reconnurent un caractère symbolique qu'aux nombres de la série quaternaire.

En dehors de la conception, matérielle pour ainsi dire, des 3 mondes (ciel ou monde supérieur, terre plate, monde inférieur ou souterain ou océan sur lequel surnage la terre), les quelques exemples que l'on pourrait donner d'un usage du chiffre 3 ne sont, tantôt comme pour les 3 tribus confédérées de Mexico, Tezcuco, Tlacopan, ou autres cas semblables, que des faits politiques, accidentels, sans aucun rapport avec les conceptions religieuses ou philosophiques, tantôt comme la triple forme de Hurakan, « le géant » kiché de la tempête, qu'une interprétation particulière d'un phénomène spécial [2]. Chez les Nagualistes, la série ternaire est due aux influences chrétiennes.

Lorsque l'Indien, placé au centre du quadrilatère terrestre, regardait l'Orient, il avait devant lui la région où le soleil et les autres astres se lèvent, derrière lui celle où ils se couchent, à sa droite le pays des chaleurs torrides, à sa gauche le ténébreux, le mortel empire du froid [3]. Quatre directions partant de l'homme comme centre et se dirigeant vers les

1) Il se peut d'ailleurs qu'un nombre qui semble à première vue appartenir à une série soit en réalité dérivé d'une autre; ainsi 4 lui-même peut provenir de la série ternaire par l'adjonction de l'unité d'ensemble à la trinité de détail. En outre un nombre peut, suivant les cas, appartenir à l'une ou l'autre série; ainsi 9, ternaire aux Indes Orientales, est, à mon avis, quaternaire en Amérique.

2) Il serait d'ailleurs bon, aussi bien pour cette question de Hurakan que pour d'autres, qu'une nouvelle traduction du *Popol Vuh* fût faite; peut-être en bien des cas permettrait-elle des conceptions, des interprétations fort différentes de celles que nous fournit la trop souvent absurde traduction de Brasseur.

3) Si nous remarquons que suivant un processus habituel de l'esprit humain, devant correspond à en haut, derrière à en bas, nous comprendrons pourquoi dans bien des Codices le nord (sur nos cartes géographiques), l'est occupe

quatre points cardinaux partageaient donc la terre en quatre régions[1].

De ces quatre points, de ces quatre lointaines contrées, venaient les vents et les pluies, c'est-à-dire les phénomènes météorologiques les plus immédiatement nécessaires à la vie; là trônaient les dieux chargés de diriger, de gouverner ces phénomènes.

Cela nous fait comprendre pourquoi le chiffre 4 fut la base de la numération symbolique et pourquoi le dieu des vents Quetzalcohuatl-[2] Kukulkam-Gukumatz, le dieu des pluies Tlaloc-Chac, et leurs suivants plus spécialement attachés à tel ou tel point cardinal, Bacabs, Tlaloque, Chacs, eurent la croix à bras égaux, la croix grecque pour principal attribut.

Ce que nous disons du nombre 4 et de la croix dans la Moyenne-Amérique précolombienne nous pourrions le répéter pour toute l'Amérique indigène; partout les Indiens eux-mêmes, Zuñis, Dakotas, Mokis, Navajos, Sias, Lenapes, etc., diront que la croix est le symbole des 4 points cardinaux et l'attribut des divinités de la pluie et du vent[3].

la partie supérieure de certains tableaux. Lorsque nous trouvons un autre arrangement que cette disposition *primitive*, c'est que le manuscrit appartient à l'une des tribus qui pour des motifs spéciaux, religieux ou simplement géographiques, regardaient une autre direction que l'Orient.

1) Dans plusieurs pictographies ces régions sont limitées par une croix formée par les directions intermédiaires de la rose des vents.

2) Appelé aussi *Nahui-Ehecatl* « 4 vents ».

3) Je ne parle bien entendu ici que des croix religieuses, car des autres peuvent être données des interprétations différentes. Ainsi les nombreux signes cruciformes simples que l'on rencontre sur des objets de la haute préhistoire, notamment sur les poteries, ne sont le plus souvent que de simples ornements, des dessins dont la conception est des plus élémentaires, dont l'invention est beaucoup plus facile par exemple que celle des lignes parallèles et des formes polygonales. D'autres croix, encore employées aujourd'hui, ont des sens spéciaux. Ainsi dans les pictographies dakotas appelées Comptes d'Hiver, la croix sur le bras d'un personnage ou devant lui indique qu'il est cheyenne; c'est le même sens qu'a dans le langage par gestes ce signe exécuté d'une certaine façon avec deux doigts. Dans le même langage et dans des pictographies reproduites dans les Voyages du prince Maximilien de Wied-Neuwied, il a aussi le sens d'échange. Dans les dessins des Hidatsa il représente les loges des Dakotas. Chez les Mokis la croix spirée est un symbole de virginité et semble avoir

Excessivement nombreux sont les cas où le nombre 4 joue un rôle. Est-il toujours symbolique ? C'est bien douteux. Ainsi les 20 gentes de Mexico se groupant en 4 phratries de 5 gentes chacune me semblent appartenir à la période purement vigésimale, arithméthique, n'ayant aucun caractère religieux. De même pour les 20 gentes de Tlaxcalla et d'autres villes. Les exemples suivants, pris au hasard, nous fournissent au contraire des preuves de l'emploi de 4 comme nombre sacré : les 4 bassins auxquels les Tlaloques puisaient les pluies, les 4 dieux, fils du douteux couple primitif, les 4 Tulas situés, disent les *Annales de Xahila*, aux 4 points cardinaux, les 4 appartements ou les 4 palais du mythique roi Quetzalcohuatl, les 4 lieux d'outre-tombe de diverses tribus, les quadruples cérémonies, les 4 âges du monde, les cycles de 4 ans et les 4 points cardinaux, les 4 dieux des vents, les 4 dieux des pluies, les 4 prêtres et les 4 fêtes avec les 4 chapelles et les 4 vases des Aztecs du Guatémala, etc., etc.

L'arbre-croix. — La croix, ai-je dit, est un symbole des vents et des pluies, c'est-à-dire des phénomènes météorologiques les plus immédiatement nécessaires à la vie ; de là à la considérer comme symbole de la vie elle-même il n'y avait qu'un pas, et ce pas dut être, comme le prouvent les croyances de l'Amérique septentrionale indigène, rapidement franchi.

Dans toutes ou presque toutes les mythologies primitives, élaborées aux époques où la culture (ou plus exactement le jardinage) des céréales était à peine née et où par conséquent la cueillette des fruits constituait un des plus importants moyens de subsistance, les arbres furent adorés comme bienfaiteurs de l'homme, fournisseurs de sa subsistance, créateurs de sa chair, soutiens de sa vie et bientôt furent considérés comme représentant la vie elle-même. D'ailleurs

pour origine l'arrangement discoïdal de la chevelure féminine. On pourrait citer d'autres nombreux exemples de signes cruciformes n'ayant aucun caractère religieux. Certaines croix représentent des étoiles.

avec ses racines, ses branches, sa cime, avec sa naissance, sa croissance, son épanouissement, sa vieillesse et sa mort, l'arbre n'est-il pas tout semblable à l'être vivant par excellence, à l'homme?

La pictographie joua aussi son rôle et comme deux droites se croisant à angles droits représentaient non seulement les quatre directions terrestres, mais aussi l'homme debout, immobile, et l'arbre réduit à ses principaux traits, la croix primitive et l'arbre représentèrent le même symbole, la vie, et purent être dessinés l'un pour l'autre. D'ailleurs l'antique croix des quatre directions fut ornée de bonne heure, comme nous en avons la preuve dans de nombreuses peintures aborigènes, de différents attributs; à son sommet on percha l'oiseau, ce symbole du vent; aux extrémités de son bras horizontal on suspendit les fleurs et les fruits que la bienveillance des dieux qu'elle représentait, accordait à l'homme; autour de son pied s'enroula le serpent, symbole de l'éclair qui accompagne les vents tempétueux et déchire les nuées productrices des eaux. Oiseau, fleurs, fruits, serpent, étaient ainsi placés sur la croix aux mêmes places qu'ils auraient occupées sur un arbre. On comprendra donc, sans multiplier le nombre de motifs de second ordre, pourquoi l'arbre prit la place de la croix, d'abord quelquefois, plus souvent ensuite, et enfin, lorsque l'esthétique et le symbolisme se furent largement développés, lorsque l'art apporta tout son concours à la religion, très fréquemment.

L'arbre une fois bien admis, implanté pourrions-nous dire, comme symbole des points cardinaux terrestres, de la pluie et des vents, et surtout comme signe de la vie végétale et animale, les artistes de la Moyenne-Amérique le transformèrent au gré de leurs conceptions scientifiques ou religieuses ou de leurs idées artistiques. L'oiseau est tantôt un oiseau vrai, quetzal, perroquet, toucan, etc., tantôt un oiseau plus ou moins fantastique tel que le *mut*[1] de Palenque; parfois il est remplacé par un quadrupède ou même il disparaît;

1) G. Raynaud, *Les Manuscrits précolombiens*, p. 115 et pl. 6.

lui qui a sa part des offrandes des adorateurs de la croix est quelquefois menacé de la flèche d'un audacieux guerrier (divin?) comme dans le manuscrit zapotèque[1] appelé *Codex Indiæ Meridionalis*[2]. Des fleurs, des feuilles, des fruits, ornent l'arbre tout entier ou ne se trouvent qu'à l'extrémité de ses branches, ou même manquent complètement; tantôt ils sont symboliques comme les *yol* « cœur spirituel, esprit, vie de l'homme » du Livre de Chilan Balam de Mani, tantôt ils sont réels et peuvent même appartenir à des arbres connus, respectés, tels que le *Yax Che* « primitif arbre », ce merveilleux *Ceiba* si aimé, si vénéré aujourd'hui encore, par les Mayas. Les branches sont 2, 4, 6, 8; la cime peut aussi doubler, tripler, et fréquemment disparaître. L'arbre tout entier est parfois tellement simplifié qu'il reprend la forme d'une croix, mais alors ses deux bras horizontaux et son sommet sont le plus souvent ancrés ou florencés; dans ce cas le tronc non découpé à son extrémité et plus long que les autres bras nous permet de reconnaître encore le *Tonacaquahuitl* « l'arbre de notre chair, de notre vie » des Mexicains, le Vahom Che des Mayas. Ce tronc, parfois dédoublé ou rayé ou échiqueté, repose sur un corps ou une tête de serpent, sur une tête d'homme, d'animal ou de monstre, sort du vase des eaux, ou jaillit en quelque sorte, lui l'arbre de vie, des entrailles d'un cadavre couché sur la pierre des sacrifices (*Codices Dresdensis, Cortesianus*); parfois il s'enfonce dans le signe conventionnel mexicain des monts et des lieux; une caverne, symbole de la demeure primitive, de la terre habitée, reçoit souvent ses racines; un symbole du feu semble aussi en certains manuscrits lui donner naissance. Des êtres, hommes, dieux, monstres, grimpent à l'arbre.

Quadruplement de la Croix et de l'Arbre. — La croix et son substitut l'arbre étant consacrés aux vents et aux pluies,

1) Zapotèque à cause de ses nombreux signes semblables à un A et un O entrelacés.

2) De la Nouvelle-Espagne méridionale et non de l'Amérique méridionale.

l'idée première de figures représentatives des quatre directions terrestres s'obscurcit peu à peu et dans chaque région du monde le dessinateur indigène mit des croix ou des arbres orientés vers le point cardinal d'où dépendait cette région. Que l'on veuille bien se rapporter aux nombreuses pictographies des Indiens des États-Unis et du Nouveau-Mexique, que l'on consulte les Codices Cortesianus (Tableau des Bacabs), Fejervary (pl. 44)[1], Vaticanus B (pl. 65 et 66), Borgia (pl. 43), etc., et l'on y verra à chacun des points cardinaux, à l'Orient comme à l'Occident, au Midi comme au Septentrion, des arbres ou des croix avec les attributs, les dieux, les adorateurs, etc., plus particulièrement attribués à cette partie du monde.

Crucifix. — De vieux auteurs ayant prononcé ce mot à propos de figures humaines couchées sur la croix, expliquons-nous rapidement à ce sujet. Je dois déclarer tout d'abord que je ne me souviens pas en ce moment d'avoir vu de semblables figures. Celles que l'on pourrait prendre pour telles, par exemple en la planche 43 du Codex Borgia, représentent un dieu placé dans un carrefour et de ses quatre membres indiquant les quatre chemins[2]. Cependant des représentations d'hommes couchés sur une croix n'ont rien qui me choque pour une double raison : 1° c'est l'homme qui, nous l'avons vu, détermine les points cardinaux, et il les détermine d'autant mieux qu'il est couché sur le sol, sur la croix, ayant, par exemple, le corps allongé de l'est à l'ouest, les bras étendus du nord au sud; 2° au Yucatan, à Mexico, à Quauhtitlan, etc., lors de certaines fêtes pour obtenir de la pluie, des victimes humaines étaient attachées à des arbres sculptés et consacrés aux dieux des eaux, à des arbres-croix par conséquent, après avoir été peintes en bleu, et étaient impitoyablement fléchées[3].

1) En cette planche du Fejervary nous retrouvons au centre le carré terrestre.

2) En cette planche du Borgia ce sont bien des chemins comme l'indiquent les signes conventionnels de la route.

3) Voir Landa, *Relation... du Yucatan*, p. 167; Sahagun; Torquemada, etc.

Croix solaire simple. — De la croix solaire composée, de la svastika solaire, je parlerai tout à l'heure. Je ne veux dire ici que quelques mots de la croix grecque dont le centre est occupé par un cercle. Son interprétation est fort simple; le cercle, vide ou orné soit d'un ou de plusieurs points, soit de deux yeux et d'une bouche, représente le soleil placé au centre du ciel et duquel partent les quatre directions du monde supérieur, comme dans certains dessins dakotas, brésiliens, etc.; du carré terrestre partent, soit des coins, soit des côtés, les quatre directions de notre monde[1]. Par ornement, ou pour toute autre raison (par exemple : limites d'un gros trait), parfois chaque droite est doublée.

Croix inscrite. — Si de la figure, composée d'un carré circonscrit à une croix, dont j'ai parlé au paragraphe des Conceptions Cosmiques, je simplifie le dessin, en me contentant d'indiquer à l'extrémité de chaque branche de la croix une fraction du côté correspondant du carré et cela de part et d'autre de cette branche, j'aurai une croix potencée qui comme le primitif dessin représentera l'un des trois mondes, inférieur, moyen ou supérieur, et ses quatre directions. Même signification aura la figure dans laquelle je ferai la simplification en n'indiquant que dans un sens, toujours le même par raison de symétrie, de chaque branche le côté primitif du carré, c'est-à-dire en dessinant une svastika gauche ou droite[2]. La svastika forme un dessin original, élégant, qui par lui-même a dû plaire à l'homme primitif. En outre les quatre petites branches latérales étaient dans la

Un personnage est ainsi fléché, f. 41, verso du *Codex Telleriano-Remensis*, mais ce n'est pas à un arbre ou à une croix qu'il est attaché.

1) La croix élémentaire, composée simplement de deux perpendiculaires, peut, je tiens à le répéter, représenter aussi bien le monde supérieur, le monde solaire, que le monde terrestre ou le monde inférieur.

2) Parmi les preuves de ceci je citerai un gorgerin sur coquillage trouvé à Fain's Island dans le Tenessee; les demi côtés effacés du carré sont prolongés au-delà du carré lui-même. Pour tous ces gorgerins, voir 2e *Report of the Bureau of Ethnology* (Smithsonian), pl. 52 à 59.

croix gammée terrestre un excellent procédé pour indiquer les quatre vents, les quatre becs de l'oiseau-vent[1], et c'est pourquoi elle peut se diriger soit vers la droite, soit vers la gauche. Les dieux qui gouvernent la terre, qui lui donnent la chaleur et la lumière, ou les souffles de l'air et les eaux des nuées, résident aussi aux cieux; par conséquent la svastika à petites branches rectilignes, dextre ou sénestre, pourra être aussi une représentation des cieux avec les dieux des vents et des pluies.

Jusqu'ici je n'ai parlé que d'un carré circonscrit à la croix, mais elle peut l'être par un cercle. Celui-ci symbolisera sur la terre l'horizon (les montagnards et les riverains des grands lacs ou de la mer ont dû être des premiers à l'adopter), au ciel la course totale, diurne et nocturne, du soleil (et des astres qui se couchent) sur la voûte céleste ; on pourrait même dire qu'au ciel comme sur la terre le cercle représente l'horizon, la ligne de jonction des deux (et même des trois) mondes, ayant dans le premier cas le soleil pour centre, dans le second l'homme. Si je simplifie le dessin en ne faisant qu'indiquer le cercle circonscrit à la croix[2], comme tout à l'heure j'ai agi pour le carré, j'obtiendrai une svastika à petites branches courbes, dextre ou sénestre; qui représentera l'un des trois mondes avec ses quatre directions. Dans le cas de la svastika courbe du ciel, une idée spéciale a dû s'ajouter plus tard, et les portions de cercle ont dû indiquer les mouvements du soleil à son lever, ensuite au zénith, puis à son coucher, enfin au nadir[3].

1) On peut dire que les têtes d'oiseaux dans certains gorgerins formeront les branches secondaires d'une svastika.

2) La planche aujourd'hui fameuse de l'ouvrage du Père Duran démontre bien le procédé de construction de la svastika à petites (ici je devrais dire grandes car le cercle est presque entier) branches courbes. Comparez à cette planche des gorgerins en coquillages trouvés dans les Mounds, *loc. cit.*.. Voir aussi le *Codex Borgia*, pl. 43.

3) Comparez avec des pictographies du Nord-Amérique, des Ojibways par exemple.

Parfois, comme pour bien marquer qu'il s'agit de la croix céleste, au lieu de la croix grecque ordinaire c'est ce que j'ai appelé une croix solaire simple, c'est-à-dire ayant en son centre une image plus ou moins complète du soleil, qui est inscrite dans le grand cercle indiqué en tout ou en partie. La svastika solaire doit-elle être dextre ou sénestre? Cela dépend du point cardinal observé par l'homme qui s'oriente suivant qu'il regarde le sud ou le nord le mouvement apparent du grand luminaire est de gauche à droite ou de droite à gauche. Pour les Mayas, auteurs du Codex Troano-Cortesianus, pour ceux des Mexicains qui firent les Codices Vaticanus B, Borgia, Fejervary, pour les Mound-Builders qui portaient les gorgerins cités plus haut, le mouvement était de droite à gauche; ce que nous savons d'ailleurs de leurs connaissances astronomiques prouve qu'ils regardaient le nord. D'autres tribus cependant, et ce probablement pour des raisons spéciales, relativement récentes, s'orientaient inversement. D'ailleurs chez un même peuple, dans un même manuscrit, pour des motifs que nous ignorons encore, la svastika du mouvement solaire peut être tantôt dextre, tantôt sénestre [1].

Parfois la svastika est à l'intérieur d'un cercle ou d'un carré. Divers motifs peuvent être cause de cette disposition. Il se peut que le cercle (ou les cercles), ou le carré (ou les carrés), extérieur ne soit là que pour former une bordure ornementale; ce peut être aussi une représentation double, par exemple le ciel et la terre, l'horizon terrestre ou céleste

1) Pour ne pas allonger outre mesure cet extrait, de même que j'ai laissé de côté à propos du nombre 4 diverses questions, par exemple celle des âges du monde ou soleils, de même pour les croix je néglige nombre de détails, me contentant de dire que les croix inscrites dont les branches principales n'atteignent pas le cercle sont simplement des croix dessinées un peu vite, et que celles dont ces mêmes branches sont spirées doivent probablement représenter les tourbillons. Pour les représentations du soleil, et de la croix dans les katouns mayas je renvoie aux études de déchiffrement. Quant à ces courbes que l'on a comparées au *taï kih*, disons qu'à 2 branches elles représentent le lever et le coucher du soleil, à 3 ses 3 positions diurnes, à 4 ses 4 positions quotidiennes.

dans le carré terrestre ou céleste, le mouvement du soleil et le monde supérieur ; les trois mondes peuvent aussi être combinés. D'autres causes encore ont pu déterminer ces arrangements.

Le nombre 7. — M. Brinton est le premier américaniste qui ait pu interpréter le nombre 7. Après l'avoir inutilement cherchée pendant longtemps la clef lui en fut donnée par M. Cushing. Cet habile explorateur lui dit que parmi les secrets des sociétés ésotériques, des Zuñis, sociétés auxquelles il s'était fait initier, il y avait diverses théories sur la formation et la constitution du monde. Outre les 4 points cardinaux, les Zuñis révéraient ce qui est au-dessus et ce qui est au-dessous ; leurs saluts et leur encens, leur fumée, s'adressaient au nord, au sud, à l'est, à l'ouest, au zénith et au nadir. Il y a par conséquent 6 directions[1] partant de l'homme comme centre (chaque direction a ses croix, ses dieux, etc.) ; il y a donc 7 points, de l'espace car aux 6 points lointains il faut ajouter l'homme centre lui-même[2] ; tout ce qui a rapport à la terre, à sa surface, dans ses profondeurs et dans les airs, peut être déterminé par ses relations avec ces 7 points. Un contrôle assez rapide que dut faire M. Brinton, mais dont il ne parle pas, lui confirma cette explication en ce qui concerne la Moyenne-Amérique. En dehors du degré très réel de parenté qu'a avec les anciennes civilisations mexicaines et mayas la civilisation (!), dégénérée aujourd'hui, des Zuñis et des autres peuples du Nouveau-Mexique, et qui est presque à lui seul une preuve que cette explication fut bien celle des anciens habitants du Mexique et du Yucatan, en dehors de très nombreux mais un peu vagues renseignements que fournit l'analyse des anciens auteurs, on trouve l'indication très nette des 6 directions dans les Codices mayas et aussi dans les manuscrits mexi-

1) De même chez les Sias.
2) Chez les Navajos, 4 points cardinaux et l'homme central.

cains ; en outre les exemples d'emploi du nombre 7 prouvent qu'il ne se rapporte qu'à la terre, à la vie matérielle, sans conception d'un monde supérieur et d'un monde inférieur ; je citerai : les 7 villes (mythiques) primitives des Kichés et des Kakchiquels et leurs 7 dieux, les 7 cavernes (*Chicomoztoc*) des Mexicains et leurs 7 tribus avec leurs 7 guides surnaturels, les 7 cités de Cibola, les 7 dieux sauvés du déluge qui ne détruisit que la terre, etc. (Cf. les 7 points hindous.)

Qu'on me permette de revenir maintenant sur mes pas. Au paragraphe des Conceptions Cosmiques j'ai décrit l'Univers tel que le concevaient les anciens Américains civilisés aux approches du XVIe siècle. Je vais maintenant indiquer en quelques lignes l'évolution de ces conceptions. Ils crurent d'abord que la terre était soit carrée, soit circulaire, mais plate et que c'était le seul monde existant ; le mouvement du soleil par lui-même et par ses conséquences, chaleur, lumière, vent, pluie, leur suggéra l'idée de 4 directions seulement ; peu leur importait ce qui se passait au-dessus et surtout au-dessous ; c'est l'époque de l'invention du nombre 4 et de la croix. Plus tard ils firent plus attention à ce dessus où ils observaient les astres dont ils commençaient à noter, à calculer les mouvements, à ce dessous d'où le feu jaillissait parfois, mais d'où surtout sourdaient les eaux des fleuves et des fontaines, preuve que l'Océan qui bornait la terre devait aussi la supporter ; ils savaient donc qu'il y avait un monde supérieur et un monde inférieur, mais ne se les représentaient encore pas très bien et les révéraient chacun en bloc ; les 6 directions étaient inventées, et par suite les 7 points de l'espace, car ce 7e point c'était quelque chose de fort important ; ce n'était plus l'homme à demi-sauvage, c'était le prêtre, l'officiant, orgueilleux de sa science naissante ; ce n'était plus la tribu errante, incapable de déterminer par elle-même un point fixe de l'espace, c'était l'*Oztoc* des Mexicains, l'*Amag* des Kichés-Kakchikels, la demeure stable, la *ville* ; ce n'était plus le point de rencontre élémentaire de deux lignes, mais celui plus compliqué de trois. En résumé

avec les débuts du culte, de la science et de la vie sédentaire, naquit le nombre sacré 7[1].

Les nombres sacrés 9 et 13. — Personne encore, à ma connaissance du moins, ne s'est occupé du nombre 9. Quant au nombre sacré 13, seul M. Brinton, guidé encore par les renseignements de M. Cushing, a cru en trouver l'interprétation. Voici en résumé ce qu'il dit : La sphère terrestre (ou matérielle) étant représentée par 7 points, la sphère céleste (ou spirituelle) l'est de même par 7, et les deux sphères réunies le sont par 13, l'homme restant centre des deux ; de même la réunion du monde supérieur, céleste, et du monde inférieur, souterrain, donnera 13 points, le soleil restant centre ; 13 sera donc le nombre représentant le total suprême, permettant de tout déterminer dans l'Univers ; ce sera donc le nombre saint par excellence. A ceci trois objections et une chicane. D'abord la chicane : rien ne nous indique que les anciens Mexicains et Mayas aient considéré un monde quelconque comme ayant la forme d'une sphère ; tout semble prouver en outre que, si matériellement ils connaissaient la boule, géométriquement ils ne concevaient pas la sphère. Ensuite les trois objections, la plus simple d'abord : 1° dans l'hypothèse de M. Brinton, rien n'explique le nombre 9 dont le caractère sacré est cependant indéniable ; 2° puisque ces sphères sont concentriques leurs directions sont communes ; 3° un monde supérieur, un monde inférieur, un monde terrestre, cela fait trois mondes et même en leur donnant un centre commun, homme ou soleil, cela nous donnerait 19 points et non 13, et alors 19 serait le nombre sacré par excellence. J'essayai tout d'abord de modifier la théorie du savant américain de la façon suivante : les habitants de la Moyenne-Amérique précolombienne croyaient à deux

1) Une période primitive de 7 jours semble avoir existé ; c'est du moins ce que soutient M. Förstemann et ce que nous disent le P. Thomas Coto et le P. Varea dans leurs vocabulaires Kakchiquels. C'est probable, pas trop cependant ; en tout cas les raisons données par M. Förstemann ne sont pas plus convaincantes que les dires des deux Padres.

mondes, l'un terrestre et matériel, l'autre, spirituel, divin, entourant la terre et formé par les dieux et par le sous-terre. Pour m'expliquer géométriquement, mais sans croire une seconde que les anciens Américains aient conçu l'octaèdre, je disais ensuite : le monde terrestre déterminé par 7 points dont un central peut être représenté par un octaèdre au centre duquel se trouverait l'homme ; ayant même centre, un autre octaèdre dont la pyramide supérieure symbolise les cieux et l'inférieure ce qui est sous la terre représente le monde divin[1] ; les deux mondes réunis embrassent tout, le spirituel et le matériel, et ne nous donnent que le nombre 13 comme maximum sacré. Cela ne me renseignait toujours pas sur le nombre 9 ; cela me fournissait encore des directions communes, et l'on ne voyait par suite pas trop pourquoi sur chacune des 6 directions il était nécessaire d'avoir deux points distincts. Ainsi mon progrès sur la théorie de M. Brinton consistait simplement en la disparition de la troisième objection. Tout cela restait d'ailleurs beaucoup trop compliqué, beaucoup trop mystico-géométrique.

Il y a quelque temps, m'occupant de cette question et venant à me rappeler par hasard les conceptions cosmiques de l'ancienne Amérique Centrale, je fus...... étonné..... instantanément de ne pas m'être aperçu depuis longtemps que la solution était là évidente et profondément simple.

Après avoir eu d'abord l'idée élémentaire qui leur donna le nombre 4, puis l'idée plus complexe qui leur fournit le nombre 7, les aborigènes, au bout de combien de temps peu importe, arrivèrent à l'idée très simple aussi de penser à la forme du monde supérieur et à celle du monde inférieur et de les regarder comme semblables à celle de la terre ; ils parvinrent ainsi aux très élémentaires conceptions cosmiques que j'ai résumées dans un paragraphe spécial ; rien

1) J'avais tout d'abord superposé mes deux octaèdres, confondant en un seul point le zénith du monde humain ayant les hommes pour centre et le nadir du monde divin ayant les dieux pour centre, mais c'était un peu par trop philosophique et ce ne tenait guère compte du monde souterrain.

de moins mystique, rien de si peu compliqué géométriquement. L'Univers était composé ne disons pas d'un cube mais de trois plans, chacun d'eux étant carré[1] et partagé en 4 parties par une croix qui y déterminait les 4 points cardinaux[2]; l'homme, centre de l'Univers, puisque placé au centre du plan médian, en déterminait la place dans l'espace. Joint aux 12 points cardinaux des trois mondes, l'homme fournissait donc les 13 points; ainsi le nombre 13, symbole de l'Univers entier, devenait le nombre sacré, puisque inventé par les prêtres-astronomes, puisque comprenant le spirituel et le matériel, les dieux et les hommes, le nombre sacré par excellence. Ce nombre 13, nombre de la plénitude divine, spirituelle, combiné au nombre 20, nombre de la plénitude humaine, matérielle, donnera le nombre religieux par excellence, 260; aussi la période de 260 jours composée de 20 semaines de 13 jours constituera le véritable cycle rituélique; toutes les autres périodes de mois, d'années, de siècles, ne représentent en effet que des résultats de calculs astronomiques ou des combinaisons pour faire concorder le grand cycle religieux de 260 jours avec les durées des révolutions apparentes des astres et avec l'année civile.

Citons parmi les emplois du nombre 13: les treize grands dieux et les treize cieux, les treize divisions de guerriers, etc., etc., et ses innombrables usages dans tout ce qui se rapporte au Tonalamatl et aux autres calendriers. Je signale, mais sans insister, les 13 cercles extérieurs et les 7 intérieurs de gorgerins en coquillages des Mound-Builders. Quant au nombre 9, bien que l'épithète d'innombrable que Brasseur lui donne quelque part pourrait faire croire qu'avant l'invention des trois plans les indigènes n'en con-

1) A une certaine époque, et peut-être dans certaines tribus seulement, ces trois carrés ont pu devenir trois cercles, et même un seul cercle, celui de l'horizon, les deux plans extrêmes se bombant dans ce dernier cas (?!)

2) Chez les Dakotas, chaque quartier du monde est compté pour 3; cela indique bien une idée semblable à celle des Mayas et des Mexicains.

çurent que deux, hypothèse rendue inadmissible par ce que nous avons dit du nombre 7[1], je crois qu'il représente simplement l'union du monde terrestre tantôt avec le monde souterrain et alors on a les 9 cavernes des Mixtecs, les 9 serpents, les 9 Mictlan (« lieux des morts ») avec leurs 9 rivières, tantôt avec le monde céleste, et alors on a les 9 compagnons de la Nuit du calendrier, les 9 cieux et leurs 9 fleuves, etc., etc.[2].

RÉSUMÉ

1° *Quatre* représente les quatre points cardinaux, soit au ciel, soit sur la terre, soit sur l'Océan inférieur, *sept* représente la terre, son zénith et son nadir et l'homme ; *treize* représente l'homme, la terre et les deux mondes inférieur et supérieur ; *neuf* représente l'homme, la terre et l'un des deux autres mondes. *Cinq* et *vingt* ne sont pas des nombres sacrés. 13 est le nombre le plus saint, 260 jours, la période religieuse par excellence. Les nombres jouent un grand rôle dans les Codices et les inscriptions[3].

2° La croix est le symbole des points cardinaux de l'un des trois mondes et peut avoir pour substitut l'arbre de vie ; le quadrilatère (ou le cercle) indique les bornes d'un monde ; la croix inscrite dans le carré (ou dans le cercle) représente donc complètement un monde ; la svastika n'est qu'une croix inscrite dessinée partiellement, et ses petites branches symbolisent les vents, les pluies ou le mouvement du soleil.

G. RAYNAUD.

1) A la rigueur on pourrait admettre, mais c'est tout aussi improbable, que 9 a été inventé ainsi et apporté par un peuple étranger.

2) 9 peut parfois aussi représenter l'union des deux mondes inférieur et supérieur avec le soleil au centre ; de là peut-être les 9 Compagnons de la Nuit.

3) A propos des inscriptions et de leur écriture hiéroglyphique jusqu'ici indéchiffrée je puis affirmer que *j'ai aujourd'hui la conviction absolue, mathématique, de posséder la clef du déchiffrement ;* la traduction de ces inscriptions sera publiée dans quelque mois.

LES CONFRÉRIES RELIGIEUSES, LA MECQUE

ET LE PANISLAMISME

Dans ses intéressantes *Notes sur l'Islam maghribin* M. E. Doutté a caractérisé très justement le principal mérite et le principal défaut de l'ouvrage de MM. Depont et Coppolani : *Les Confréries religieuses* [1]. Les documents officiels abondamment reproduits par eux font de leur œuvre un précieux complément du livre de M. Louis Rinn. Ils citent beaucoup plus souvent que ce dernier les sources où ils ont puisé. Mais il ajoute : « La première partie du livre qui comprend une sorte d'histoire de l'Islâm, particulièrement au Maghrib, devrait être entièrement remaniée, à notre avis : elle ne contient pas de matériaux d'étude et est consacrée aux vues personnelles des auteurs ».

Non seulement je souscris à ce jugement, mais je serais disposé à le formuler d'une façon plus rigoureuse. L'histoire de l'Islam telle que la présentent ces auteurs est puisée dans des ouvrages de seconde main, de valeur souvent douteuse. Par ce qu'il peut contrôler, l'orientaliste, au courant de cette histoire, est mis en défiance à l'égard des parties où les éléments de contrôle lui manquent. Provisoirement il s'en tiendra donc aux documents fournis par eux, comme à la seule partie de leur ouvrage qui ait une valeur assurée. Je voudrais appuyer cette appréciation de quelques exemples, car il s'agit d'une question très importante pour la société contemporaine.

Au ch. vi de leur livre (*Les Confréries religieuses*, p. 257 et

1) *Revue*, t. XL, p. 343 et suiv., notamment p. 347, note.

suiv.), MM. Depont et Coppolani cherchent à dépeindre le rôle politique des confréries religieuses qu'ils ont dénoncées dans le sommaire du chapitre comme « l'âme du mouvement panislamique ». Ils sont amenés naturellement à entretenir leurs lecteurs de ce qui se passe à cet égard dans la résidence du seigneur le plus important des Mohamétans, qui s'efforce de rétablir les traditions du khalifat, le sultan Abdal-Ḥamîd II. P. 262-263 ils affirment que la propagande panislamique s'exerce aussi, pour une notable partie, de Constantinople par l'organe des confréries mystiques, et s'expriment ainsi : *Deux chioukh, directeurs spirituels et temporels de deux puissantes confréries, sont l'âme du mouvement panislamique qui se dessine avec tant de force expansive.* De la capitale politique de l'Islam, ces deux personnages, appelés par les auteurs Abou-el-Houda et Dhaffer, seraient les inspirateurs de cette propagande, et le premier des deux aurait pour collaborateur dans cette œuvre le chef de la capitale religieuse, La Mecque, lequel emploierait surtout à cet effet les *moutaouafs* ou conducteurs de pèlerins, soumis à son autorité. L'association intime entre Abou-el-Houda et le Grand Chérif de La Mecque s'expliquerait par le fait que ce dernier appartient à la confrérie des Rafaï'a (lisez : *Rifâ'iah*) dont Abou-el-Houda est le grand maître. Dhaffer, d'autre part, est le chapelain du Sultan et le directeur de la confrérie des Madanïa.

Ainsi disent MM. Depont et Coppolani. Que d'inexactitudes dans ces deux pages ! En 1896 j'ai pu me procurer une certaine quantité de pamphlets secrets qui éclairent d'un jour très vif l'action des « mystiques » dans l'entourage de la cour turque. En rapprochant ces données des renseignements que j'avais déjà pu réunir d'autre part, j'ai publié un exposé de la question dans le *Tijdschrift van het Bataviaansch Genootschap* (t. XXXIX, p. 379-427), dans un article intitulé : *Eenige arabische strijdschriften besproken* sur lequel l'attention du public non hollandais a été appelée par la *Revue de l'Histoire des Religions* (t. XXXVI, p. 134-138). Naturellement il y était fait mention de Aboul-Houda et de Mouḥammad Ẓâfir (car

c'est ainsi qu'il faut lire les noms des personnages signalés par MM. Depont et Coppolani). Mais, parmi plusieurs autres, il y était parlé aussi de deux autorités spirituelles dont l'influence n'est certes pas moindre que celle des susnommés, savoir Sayyid Aḥmad As'ad et Sayyid Fadhl Pacha.

Il est inutile de reproduire ici toutes les particularités relevées dans cet article concernant la vie et les œuvres de ces quatre personnalités. Mais il peut être utile de redire encore une fois certaines choses afin d'éclairer l'opinion induite en erreur par une information insuffisante.

On sait que le Sultan Abdal-Ḥamid est connu dans tout le monde mohamétan comme zélé protecteur de tous ceux qui travaillent à la défense où à la propagation de l'Islamisme; en d'autres termes il passe pour un prince très dévoué à la religion. Il y a plusieurs années, lorsque le théologien mohamétan indien, Cheikh Raḥmatoullah, entreprit avec succès la polémique contre les missionnaires chrétiens, dont il fit ressortir les erreurs, les illogicités et les contradictions réciproques dans son célèbre *Iẓhâr al-ḥaqq* [1], le Sultan fit venir ce vaillant polémiste à Constantinople, de La Mecque où il s'était établi. Raḥmatoullah y fut comblé de distinctions et de faveurs princières. Des récompenses analogues furent accordées plus tard au jeune et savant polémiste de Tripoli de Syrie, Sayyid Ḥousein al-Djisr, auteur de deux traités intitulés en l'honneur du sultan : *Ar-Risâlah al-Ḥamîdiyyah* et *Al-Ḥouçoun al-Ḥamîdiyyah*, dans lesquels il défendait l'Islam contre les objections inspirées par les sciences modernes, en leur empruntant leur méthode et leurs formes de raisonnement, mais sans abandonner un iota de l'orthodoxie islamique traditionnelle. Mieux encore, la fondation d'une communauté mohamétane anglaise à Liverpool, par M. Quillians, véritable caricature de l'Islam selon l'avis unanime de témoins anglais, turcs, arabes ou indiens, a provoqué la bien-

1) Une traduction française de cet ouvrage a été publiée par Mansour Carletti sous le titre : *Révélation de la Vérité*.

veillante attention du Commandeur des Croyants. On pourrait citer par centaines des exemples à l'appui du fait, unanimement reconnu en Europe, que la politique d'Abdal-Ḥamid a un caractère panislamique très accentué.

Toute marchandise appréciée par un souverain lui est servie en abondance. Il n'en va pas autrement lorsqu'il s'agit de ses préférences religieuses. Seulement les princes, même les plus religieux, ne peuvent pas se soumettre à toutes les exigences d'une piété minutieuse, surtout lorsque la règle de la vie religieuse, comme c'est le cas de la loi mohamétane, s'est développée depuis des siècles sous l'influence de scribes légalistes, sans contact vivant avec la réalité sociale. Abdal-Ḥamid se conforme certainement plus que la plupart des grands du monde mohamétan aux prescriptions de sa religion; un théologien rigoriste n'en relèverait pas moins à chaque instant des infidélités dans sa vie, s'il y regardait de près. La grande majorité de ses coreligionnaires applaudit à ses dispositions religieuses et à sa politique panislamiste; cependant l'administration turque, dans son ensemble et dans la plupart de ses rouages, enfreint théoriquement et pratiquement la Loi révélée.

Aussi les théologiens qui veulent obtenir quelque succès à la cour, doivent-ils être des hommes d'un caractère transigeant, prêts à mettre beaucoup d'eau dans leur vin. Les autres font mieux de prier à distance pour le salut du Commandeur des croyants, quitte à recevoir quelque pension du khalife lorsque leur situation matérielle l'exige. Mais les dispositions indulgentes au monde chez les représentants de la religion à Constantinople ne vont guère sans désirs mondains correspondants. Ils recherchent la faveur du Sultan, afin d'améliorer la situation que leurs relations dans la société religieuse leur ont assurée, afin de s'assurer une existence honorée, à l'abri des besoins matériels, et d'étendre le rayon de leur autorité. Il n'est donc pas étonnant que les rivalités et les jalousies habituelles aux théologiens mohamétans atteignent dans un pareil milieu leur plus haut

degré d'intensité. J'en ai donné quelques exemples instructifs et d'une authenticité assurée dans le mémoire rappelé ci-dessus.

Avant même son avènement, le Sultan a subi l'influence d'un théologien nommé Mouḥammad Ẓâfir, fils de Mouḥammad Ẓâfir bin Ḥamzah, de Médine [1]. D'après MM. Depont et Coppolani Mouḥammad Ẓâfir le père fut le fondateur de la confrérie des *Madania*, rameau florissant depuis 1820 de la branche maîtresse des « Derqaoua » ou « Derqaouia », laquelle, à son tour, se rattache à la confrérie mère des *Chadelia*. Peut-être cet arbre généalogique a-t-il une valeur historique dans le Nord-Ouest de l'Afrique. Dans les régions orientales de l'Islam il n'est pas tout à fait exact. L'École mystique des Châḍiliyyah, fondée au XIIIe siècle, a eu des périodes de splendeur et de décadence dans les pays où elle a pris pied, comme il arrive en général à ce genre d'écoles. Dans le Maghrib elle a été ranimée au commencement du XIXe siècle par différents maîtres, spécialement par al-Arbî ad-Derqâoui. A la même époque les Châḍiliyyah ne comptaient à Médine que peu d'adhérents. On n'en parlait guère jusqu'à ce que Mouḥammad Ẓâfir le père, dont les ancêtres avaient représenté cette tarîqah à Médine, entreprit de lui donner un nouvel essor. Il voyagea assez longtemps en Égypte et dans l'Afrique septentrionale, afin de se mettre en rapports avec des maîtres notables des Châḍiliyyah, et il se lia d'une façon particulièrement intime avec al-Arbî ad-Derqâoui. Toutefois les disciples qu'il fit à son tour après être revenu à Médine, ne donnent nullement à leur confrérie le nom de Derqâouiyyah, ni davantage celui de Madaniyyah (c'est-à-dire fixée à Médine). Dans leurs écrits ils parlent bien parfois de « nos frères les Châḍilites de Fâs » (ach-Châḍiliyyah al-Fâsiyyah) ou encore de « nos frères Châḍilites de Médine » (Châḍiliyyah Madaniyyah), mais ils n'ont aucune

1) Dans l'ouvrage de MM. Depont et Coppolani, p. 263 et 513, le père s'appelle simplement *Mohammad* et le fils *Dhaffer*.

intention de désigner par là des confréries spéciales. Les disciples de la branche médinite rappelée à la vie par Mouḥammad Ẓâfir s'appellent Châḏiliyyah tout court ou bien avec adjonction de Bachtchiyyah ou encore Machtchiyyah, parce que Abdas-Salâm bin Bachîch ou Machîch fut le conducteur spirituel d'Aboul-Ḥasan ach-Châḏilî, le fondateur de l'École.

Après la mort du père, Mouḥammad Ẓâfir le fils continua l'œuvre. Il gagna la faveur de quelques grands personnages de Constantinople, notamment d'Abdal-Ḥamîd. Celui-ci lui resta fidèle après son avènement, ce qui contribua naturellement beaucoup à la prospérité de la ṭarîqah châḏilite. Ẓâfir a pu procurer à ses disciples plus de facilités pour faire de nouvelles recrues. Il n'a pas non plus oublié ses bons amis de Médine. Une part de la faveur impériale recueillie par lui s'est étendue jusqu'à la famille des Sayyids Çâfî, de cette ville, avec laquelle il était intimement lié.

Cependant les représentants des diverses Écoles mystiques de l'Islam sont en général à l'état de concurrence très venimeuse les uns contre les autres. Assurément l'une des Écoles ne combat pas l'autre. L'instinct catholique de l'Islam agit ici comme ailleurs. Il est de consentement général que toutes les Écoles mystiques sont légitimes du moment qu'elles n'enseignent rien de contraire à la dogmatique orthodoxe et à la Loi. Un adepte des Châḏiliyyah ne condamnera donc jamais la méthode mystique des Rifâ'iyyah. Il glorifiera, au contraire, les vertus du fondateur de cette École, Aḥmad ar-Rifâ'î, et la perfection de son mysticisme. Mais il n'en sera que plus à l'aise pour démolir le représentant actuel de cette école. Celui-ci, le concurrent, est dénoncé comme un exploiteur qui se couvre du beau nom de Rifâ'iyyah pour se procurer des honneurs et des profits matériels et qui n'a pas la moindre notion des nobles principes du fondateur de l'École dont il se réclame. Le Rifâite, à son tour, traite de la même manière le Châḏilite ou tout autre représentant d'une École rivale.

L'École Rifâite est depuis de longues années représentée à Constantinople surtout par Aboul-Houda. Celui-ci, originaire d'Alep, vint dans la capitale peu de temps après que la réputation de Ẓâfir s'y fut établie. Il gagna des adhérents parmi les courtisans. La superstition joue un grand rôle dans ce milieu et la foi aux maîtres spirituels qui a pris toujours plus d'importance dans l'Islam à mesure qu'il s'éloigne de ses origines, y est très répandue. Ces gens-là ont en commun avec la lie du peuple une profonde ignorance des éléments moraux supérieurs de leur religion. Aboul-Houda trouva donc des protecteurs qui surent lui gagner les bonnes grâces du Sultan, lequel en sa qualité de prince et de laïque ne vit aucun inconvénient à favoriser simultanément les deux Écoles des Châḍiliyyah et des Rifâ'iyyah.

Or les Rifâ'iyyah avaient pour représentant à Médine Sayyid Aḥmad As'ad, dont la famille est sur le pied de guerre avec celle de Sayyid Çâfî, l'ami susnommé de Ẓâfir. Outre les intérêts rivaux de leurs ṭariqahs, beaucoup d'autres causes de conflits avaient depuis longtemps provoqué une haine féroce entre ces deux familles. As'ad, apprenant la faveur témoignée par le Commandeur des croyants au représentant des Rifâ'iyyad, à Constantinople, jugea l'occasion bonne de se rendre dans cette ville et d'y tenter fortune. Comme le représentant de son École dans la capitale était en concurrence avec Ẓâfir, le protecteur de son ennemi mortel Çâfî, il s'empressa de conclure une alliance intime avec Aboul-Houda. Depuis ce moment les deux raisons sociales, Aboul-Houda, Asad et Cie et Ẓâfir, Çâfî et Cie, ne cessèrent d'employer toutes les intrigues, toutes les calomnies ou autres armes venimeuses pour se nuire réciproquement dans l'esprit du Sultan et se porter des coups mortels. As'ad, avec l'appui de ses amis de la capitale, est parvenu à humilier profondément la famille Çâfî à Médine. Mais Ẓâfir a été épargné par égard pour l'ancienneté de ses relations avec le Sultan. Cependant son influence s'est affaiblie dans cette lutte répugnante. Le Sultan, bon prince, continua à témoi-

gner des faveurs aux deux vieillards rivaux et à leur entourage, mais l'intimité d'autrefois avec Ẓâfir se refroidit ; une sage prudence lui inspira dès lors d'éviter toute apparence de prédilection pour l'un ou pour l'autre.

Il est, à Constantinople, encore un autre vieillard qui a su profiter pour lui et pour les siens de la religiosité du Sultan. Il appartient aux Sayyids 'Alawidites de Hadramaut, connus et honorés dans tout le monde mohamétan, et s'appelle Sayyid Fadhl Pacha, depuis que le Sultan lui a conféré cette haute dignité. Les 'Alawi se targuent de leur généalogie incontestée qui les rattache à 'Alawî, lui-même descendant de Housein, petit-fils du Prophète. Ils sont fiers des remarquables théologiens que leur nombreuse race a donnés au monde musulman et se prévalent de la simplicité et de l'orthodoxie immaculée qui ont toujours caractérisé leur vie. Les Écoles ou les Confréries mystiques répandues en d'autres pays n'ont jamais pu se propager dans l'Hadramaut. La vénération des Sayyids, descendants incontestables du Prophète, y a toujours empêché le culte d'autres maîtres humains qui est un élément essentiel de la propagande des Écoles. La conception mystique de la religion y fut de bonne heure populaire, mais elle n'y suscita pas de confréries nettement définies, quoique l'on parle souvent d'une ṭarîqah 'Alawiyyah pour désigner la méthode mystique des plus vénérés parmi les Sayyids.

Dès longtemps les Sayyids 'Alawidites ont joui d'une grande considération, tant dans les villes saintes d'Arabie qu'à Constantinople. Toutefois les faveurs du souverain à l'égard de cette race sainte s'accrurent considérablement, à partir du moment où Sayyid Fadhl se fixa dans la capitale pour mettre d'une façon continue ses services à la disposition du Sultan. Il fut l'intermédiaire dont l'avis était décisif entre les divers solliciteurs et il n'exerça cette autorité pas seulement en faveur des 'Alawidites. Ẓâfir et Aboul-Houda ne furent pas enchantés de voir un tiers prendre pour lui une partie de l'influence qu'ils se disputaient si âprement. Fadhl était en bons

rapports avec la famille des Çâfis. Il n'approuvait donc pas les intrigues par lesquelles As'ad et ses partisans réussirent à nuire à cette famille. Mais, s'il était en principe du côté de Zafir dans cette affaire, il ne prit pas nettement parti dans les litiges en cours.

Pour de plus amples détails je suis encore obligé de renvoyer le lecteur au mémoire que j'ai déjà plusieurs fois cité. On peut y voir notamment de quelle manière ces trois vieillards qui sont censés représenter les plus hauts intérêts de la religion dans l'entourage du Sultan, se font injurier réciproquement par leurs disciples ou par leurs plumitifs anonymes. Dans ces accusations sans cesse renouvelées et appuyées par des inventions de l'espèce la plus répugnante ils se reprochent tous les vices : dol, vol, adultère, pédérastie et, ce qui est bien pis encore à leurs yeux : l'incrédulité.

Voilà la vérité sur ce que MM. Depont et Coppolani appellent la concentration de l'action panislamique à Constantinople, sous la direction du Sultan, avec l'aide de deux éminents directeurs mystiques, Aboul-Houda et Zâfir. En réalité il y a trois entreprises distinctes, dont les ambitions intéressées sont évidentes, qui se font réciproquement une guerre à mort pour se réserver l'exploitation des dispositions religieuses du Sultan. Assurément chacune d'elles a sa clientèle aussi en dehors de la Turquie proprement dite, une clientèle qui réclame sa part des bénéfices et qui prête son concours dans la lutte; mais il ne s'agit guère ici de propagande en faveur de telle ou telle politique ou, du moins, il n'en est ainsi que d'une façon accidentelle.

Il semble bien qu'il y ait en Occident sur une grande échelle une organisation des tariqahs ou confréries dont les effets politiques sont importants. Les travaux de MM. Rinn, Depont et Coppolani, ne nous permettent pas de le contester, alors même que nous serions tentés de penser qu'ils en exagèrent l'importance. En Orient ces confréries, comme tout ce qui tend à exciter la vie religieuse de l'Islam, ont en général un caractère conservateur, hostile à la civilisation moderne et à

l'influence de l'Europe. Mais elles n'y peuvent pas réaliser une forte organisation pour diverses causes, telles que la situation sociale et politique des pays où elles agissent et leurs rivalités intestines.

Il y a certainement en Turquie une forte tendance panislamique et, en un certain sens, on peut considérer le Sultan comme le chef suprême de ce mouvement. La religion, surtout dans l'Islam, est le plus puissant ressort politique. A une époque de décadence elle devient tout naturellement la puissance de concentration par excellence. Elle fournit à l'État turc un grand principe à inscrire sur sa bannière dans ses relations avec le monde européen, un principe qui lui permet de faire appel à l'aide des millions de croyants qui échappent à son empire. Mais il s'en faut de beaucoup que ce mouvement panislamique soit fortement organisé. C'est même l'un des témoignages les plus éloquents de la faiblesse morale des institutions actuelles de la Turquie qu'elles ne permettent pas de faire un meilleur usage d'un instrument aussi redoutable. Et dans l'organisation du mouvement, pour autant qu'elle existe, des hommes comme Aboul-Houda et Ẓâfir n'apportent guère de forces réelles. Ce que l'un d'eux pourrait édifier, l'autre s'empresserait de le démolir.

⁂

Que faut-il penser maintenant du rôle que MM. Depont et Coppolani attribuent dans cette propagande panislamique au Grand Chérif de La Mecque ? (p. 262-263). A les en croire l'action d'Aboul-Houda rencontre un appui précieux auprès de ce personnage, « membre, lui-même, de la confrérie des Rafaï'a ». Grâce à ce concours il aurait réussi à confier les fonctions de chefs des confréries mystiques de La Mecque à des hommes qui seraient ses instruments dociles [1]. Et ils

1) C'est bien à tort que MM. Depont et Coppolani attribuent à Mehemet-Ali, en Égypte, et à Aboul-Houda avec l'aide du Grand Chérif, à La Mecque, la reconnaissance légale des associations religieuses et leur contrôle par un chef

ajoutent : « Indépendamment de cette organisation (savoir celle des associations religieuses), le Grand Chérif de La Mecque, auxiliaire dévoué du cheikh El-Houda et serviteur du Sultan, dispose d'une autre force qu'il emploie pour la cause sainte dont il est l'instrument. Maître absolu du pèlerinage, il nomme un personnel important, composé de conducteurs de pèlerins qui, tout en s'enrichissant, propagent le panislamisme au nom de leur maître, et ne négligent aucun effort pour garder les clefs du Hedjaz, aujourd'hui, plus que jamais, fermé aux Européens. C'est ainsi que la ville sainte, aussi bien par l'action du Grand Chérif et de ses *moutaouafs* (conducteurs de pèlerins) que par celle du Cheikh-el-Trouq, est devenue le pivot de la politique musulmane contemporaine », etc. Toutes ces inexactitudes sont illustrées d'un portrait du Grand Chérif, en regard de la p. 262, sous le titre : « Le Grand Chérif de La Mecque, A'oun er-Rafa'ī ».

Il me faut ouvrir une parenthèse à propos de ce portrait. On me la pardonnera quand on saura que je l'ai pris moi-même en 1885. Il a paru en photogravure sous le n° VII dans le *Bilder-Atlas* qui accompagne mon ouvrage intitulé *Mekka* (La Haye, 1888 et 1889); mais ici on a eu soin de faire disparaître sur le fond l'empreinte de mon pouce que j'avais par distraction appuyé sur la plaque en la développant. MM. Depont et Coppolani ont, au contraire, fait l'honneur à ce pouce de le reproduire (voir à gauche de l'image dans le bas). Autre différence : le titre du portrait, dans mon *Bilder-Atlas*, est : 'Aoun er-Rafiq ; car tel est le nom du Grand Chérif régnant, et non : er-Rafa'ī (ou mieux : Rifâ'ī). Bien loin d'appartenir à la confrérie des Rifâ'iyyah, 'Aoun er-Rafiq est connu pour son hostilité envers toutes les confréries sans distinction. Il doit les supporter plus ou moins, puisqu'elles ont acquis

commun, le Cheik-et-Trouq. Ce système, qui fait partie, en effet, de l'organisation des corporations, existe depuis des siècles dans nombre de pays mahométans. L'historien Ibn-al-Athîr en parle déjà comme d'une chose connue (cfr. mon livre : *Mekka*, 1re partie, p. 64).

droit de cité dans tous les pays mohamétans et que la population de La Mecque se compose, pour une bonne partie, d'étrangers et vit des étrangers.

MM. Depont et Coppolani se sont-ils donc rendus coupables de plagiat et d'altération du texte ? En aucune façon. Leur erreur, ici comme en beaucoup d'autres circonstances, provient de ce qu'ils ne se sont pas suffisamment mis au courant de la littérature du sujet. Les lecteurs[1] de mon ouvrage en deux volumes sur La Mecque et des autres publications de moindre dimension auxquelles mon séjour dans la ville sainte a donné naissance, savent que j'y ai pris des centaines de clichés photographiques, spécialement des habitants permanents ou temporaires.

Je fus assisté dans ce travail par un médecin arabe qui désirait apprendre l'art de la photographie. Lorsque je fus obligé de quitter La Mecque précipitamment, je dus laisser

1) En France il ne semble pas y en avoir eu beaucoup. Cela s'explique peut-être par le fait que mon *Mekka* a été écrit en allemand et qu'en français il n'en a paru que des extraits dans le *Tour du Monde* (par M. Meyners d'Estrey). Mais cela n'explique pas que certains auteurs publient au sujet de mes ouvrages et de mon voyage de pures légendes, comme l'a fait M. Gervais-Courtellemont dans : *Mon voyage à La Mecque* (Hachette, 3ᵉ éd., 1897). Ce voyageur, dont le livre atteste suffisamment qu'il ne sait rien des choses mohamétanes et mecquoises, déclare lui-même (p. 4-5) qu'il s'est rendu à la ville sainte, surtout avec l'intention d'obtenir par la photographie des représentations fidèles de La Mecque. Il ne savait donc pas que j'avais déjà publié une collection de reproductions photographiques beaucoup plus complète que la sienne. A la p. 220-221 il n'en raconte pas moins à ses lecteurs le tissu suivant d'inexactitudes me concernant : *Snouck Hurgronje (Hollandais), médecin délégué du service sanitaire des Indes Néerlandaises* [lisez : orientaliste, qui, à cette époque, n'avait encore jamais mis le pied dans les Indes Néerlandaises], *fit un long séjour de plusieurs années* [lisez : de pas même une année pleine] *dans la Ville Sainte. Il s'occupait surtout d'ethnographie* [lisez : le but principal de son voyage était d'étudier La Mecque comme le centre politico-religieux actuel de l'Islam] *et vivait d'une façon très sédentaire* [lisez : et il limita donc ses recherches à la Ville Sainte et à ses environs]. *Néanmoins* (sic) *on lui doit de nombreux renseignements précis sur l'époque actuelle, puisque sa présence à La Mecque date de* 1892 [lisez : son séjour dans cette ville pendant les années 1884 et 1885 lui permit d'écrire un ouvrage dans lequel il a décrit en détail l'histoire de La Mecque depuis l'institution de l'Islam jusqu'à nos jours, puis la vie actuelle dans cette ville]. Je dois ajouter que M. Gervais-Courtellemont donne exactement le nom du Grand Chérif.

mes appareils et beaucoup de clichés entre ses mains[1]. D'après mes indications et aussi suivant ses propres inspirations, ce médecin a fait plus tard encore nombre de photographies. J'en ai publié vingt, sur dix-huit planches, avec les explications et les titres voulus dans un album spécial[2] qui peut être considéré comme un supplément à la collection de vues prises par moi-même et que j'ai jointe à mon ouvrage sur La Mecque. Mais mon ami, le médecin, a vendu des reproductions des clichés anciens et nouveaux, avec titres en caractères arabes. C'est ainsi qu'un exemplaire du portrait du Grand Chérif est parvenu, par l'une ou l'autre voie, entre les mains de MM. Depont et Coppolani ; de là la fidèle reproduction de mon pouce et l'altération du titre par suite de mauvaise lecture[3]. De même l'illustration placée par eux en regard de la p. 14 de leur ouvrage reproduit le n° 1 de l'album supplémentaire publié par moi. Le n° XVII du même album reparaît chez eux en regard de la p. 4 avec la suscription prodigieuse : « Bédouins du Ḥedjaz avec leur chef ». Il ne s'agit ici ni de chef ni de Bédouins, ainsi qu'il appert des légendes publiées dans les *Bilder*. Un chameau, harnaché avec un luxe que l'on ne trouvera jamais chez un Bédouin, est tenu par un esclave nègre armé d'un fusil. A côté le maître de l'esclave et du chameau, le chérif Yahya, petit-fils de feu le Grand Chérif Abdal-Mouṭṭalib[4] qui mourut à un âge extrêmement avancé, après avoir été revêtu quatre fois de cette haute dignité et avoir chaque fois fini par prendre les armes contre ses maîtres turcs. A droite du chérif Yahya, deux membres de sa famille, de moindre importance. Tous

1) Entre autres le portrait du Grand Chérif. La reproduction dans le *Bilder-Atlas* a donc dû être faite d'après une épreuve.

2) *Bilder aus Mekka*, Leyde, 1889.

3) Mon médecin a naturellement écrit : عون الرفيق en cursive ; des lecteurs peu expérimentés ont pu lire : عون الرفاعي, d'autant qu'ils trouvaient dans cette lecture une confirmation de leurs idées inexactes sur les relations du Grand Chérif avec les confréries.

4) Voir à son sujet : *Mekka*, t. I, p. 166 et suiv., 174 et suiv.

quatre sont de purs citadins, donc tout juste le contraire de Bédouins.

On voit que nous avons des raisons d'épouver quelque défiance, même à l'égard de certains documents publiés par MM. Depont et Coppolani. Revenons maintenant au Grand Chérif 'Aoun er-Rafîq, que ces messieurs ont eu le tort d'affilier à la confrérie des Rifâ'iyyah. On croit souvent en Europe que les Grands Chérifs de La Mecque sont revêtus d'une dignité religieuse. Rien de plus inexact. Ces descendants du petit-fils de Moḥammed, Ḥasan, ont plus de ressemblance avec les chevaliers pillards du moyen âge qu'avec des ecclésiastiques. Dès les premiers temps de l'Islam les Ḥasanides fixés dans l'ouest de l'Arabie abusèrent du respect superstitieux que la plupart des Mohamétans leur témoignaient à cause de leur origine, pour mener une vie de nobles oisifs aux dépens de la population. Dépouiller, piller, se disputer le butin, telles étaient les principales occupations de cette noblesse, dont les privilèges sont fondés sur des préjugés religieux, mais qui n'a autrement rien à faire avec la religion. A mesure que le khalifat se disloqua et que le monde mohamétan fut agité par des troubles politiques, la province du Ḥedjâz fut négligée et livrée, en quelque sorte sans protection, aux chevaliers pillards Ḥasanides. Depuis la fin du xe siècle après J.-C. ils y exercèrent leur domination. Les États mohamétans de quelque importance leur eussent volontiers abandonné cette pauvre province, si elle n'avait pas possédé les villes saintes qui attirent annuellement des milliers de pèlerins. Ceux-ci ne pouvaient pas être livrés sans aucune protection à la rapacité insatiable des seigneurs de La Mecque. A la longue on reconnut qu'il était impossible de les protéger, à moins d'établir à poste fixe dans la ville un représentant des puissances auxquelles ils ressortissaient et de lui fournir des forces militaires pour lui permettre d'appuyer, au besoin par la force, ses réclamations. Les chérifs Ḥasanides de la famille de Qatâdah, qui ont exercé le pouvoir de 1200 après J.-C. jusqu'à nos jours sur

La Mecque et sur une partie importante du Ḥedjâz, vécurent en lutte perpétuelle avec ces malencontreux représentants des puissances du dehors ; mais comme ils eurent toujours à lutter simultanément contre des compétiteurs de leur propre race, qui s'appuyaient contre eux sur les résidents, l'équilibre fut à peu près maintenu.

Depuis qu'au XVIe siècle l'Arabie a passé sous l'autorité des Osmanlis, il y a toujours eu à Djeddah ou à La Mecque un représentant du suzerain turc. Toutefois avant que le Canal de Suez et le télégraphe eussent facilité les communications avec Constantinople, son poste n'était rien moins qu'enviable, surtout aux époques où la Turquie était absorbée ailleurs par des troubles politiques. De nos jours ce fonctionnaire s'appelle gouverneur (*wâlî*) du Ḥedjaz; théoriquement la province est administrée par lui et par ses délégués à Djeddah, à Médine et à Yambou, tandis que l'on assure au Grand Chérif son rang, son état de maison et un apanage annuel. En réalité, au contraire, la relation, *mutatis mutandis*, est celle d'un prince oriental assisté d'un conseiller européen.

On conçoit que les Chérifs n'aient jamais reconnu la nécessité d'un pareil contrôle. Quand MM. Depont et Coppolani qualifient le Grand Chérif de « serviteur du Sultan », il ne faut accepter cette désignation qu'avec une grande réserve. Si le wâlî ferme les yeux et consent à se laisser remplir les mains, il peut vivre d'accord avec le Grand Chérif. Sinon, la loyauté de ce dernier envers le Sultan ne l'empêche nullement d'être l'ennemi juré des représentants du Sultan. Et dans ce cas la politique turque, toujours préoccupée d'éviter les difficultés, préfère sacrifier le wâlî, facile à remplacer, plutôt que le Grand Chérif qu'il faudra remplacer par un autre animé des mêmes dispositions que son prédécesseur.

Toute la population de La Mecque vit, directement ou indirectement, des pèlerins qui, vers la fin de l'année lunaire, y affluent par dizaines de milliers. Le but principal de tout Grand Chérif est de s'assurer une part importante du butin

prélevé sur eux. Il n'y a pas de système d'impôts à La Mecque; ce serait considéré comme un scandale d'en introduire un dans la Ville sainte. Le Chérif n'a d'autre ressource que de recourir aux exactions et il en use largement à l'égard de tous ceux qui exercent une profession lucrative. S'il faut en croire les habitants de La Mecque, le Chérif actuel, 'Aoun, dépasserait à cet égard tous ses prédécesseurs. Tous les moyens lui sont bons. Mais si l'on consulte les chroniques mecquoises et les narrations de voyage des pèlerins des siècles passés, on constate qu'il se borne à suivre fidèlement l'exemple de ses ancêtres. A l'exception de quelques privilégiés toute la bourgeoisie de La Mecque gémit de la tyrannie d'Aoun er-Rafiq. Si l'on porte plainte auprès du wâlî, cela ne sert généralement à rien; les arguments sonnants du Grand Chérif ont tôt fait de lui fermer les yeux et les oreilles. Quelques-uns font connaître leurs griefs dans des pamphlets. Dans mon mémoire déjà cité j'en ai fait connaître un qui a été imprimé à Tunis en 1891 [1]. Depuis cette époque il m'en est parvenu un autre, imprimé à Singapour en 1899 et intitulé : *Plainte de la création à cause des actes scandaleux d'Aoun* [2]. Mais ce procédé ne produit guère non plus de résultat. On cherche alors son salut dans des requêtes adressées directement au Sultan ou à ses vizirs. Cependant la plupart redoutent de signer leurs doléances, par crainte des représailles du Grand Chérif. Les plus expérimentés s'efforcent donc de se créer des amitiés dans l'entourage du Sultan afin que leurs plaintes soient appuyées. Assurément cette méthode produit quelquefois des résultats, par exemple la proclamation de firmans décrétant la suppression des abus. Ils sont lus solennellement, puis il n'en est plus tenu aucun compte dans la pratique. De temps à autre même une Commission d'enquête est nommée. Le Grand Chérif en est quitte pour la traiter de la même manière que le wâlî.

1) *Tijdschrift van het Bataviaasch Genootschap*, t. XXXIX, p. 422.

2) ضجيج الكون من فضائح عون.

Il y a toujours quelques personnages influents de Constantinople, occupés à miner la position du Grand Chérif. Il n'est pas étonnant qu'il cherche à parer leurs attaques en ayant, lui aussi, des hommes à lui dans l'entourage du Sultan, qui identifient leurs intérêts avec les siens et qui sont à l'affût des requêtes pour les rendre inoffensives ou des projets de commissions d'enquête, afin de les faire composer de personnages innoffensifs. Le Grand Chérif 'Aoun er-Rafîq a trouvé un allié de premier ordre en la personne du Sayyid Aḥmad As'ad, l'ami intime d'Aboul-Houda, que nous avons fait connaître plus haut. Aḥmad As'ad eut l'appui du Grand Chérif pour mener à bonne fin les intrigues contre la famille des Çâfi, à Médine. Mais, ce qui vaut mieux, le Grand Chérif ne manque jamais de lui envoyer une bonne part du produit de ses exactions ; une partie de ce prélèvement sert à fermer la bouche de ceux qui sont au service des adversaires du Grand Chérif ; le reste est destiné à rendre plus supportable l'existence terrestre à Aḥmad As'ad.

Il n'y a pas de relations spéciales entre le Grand Chérif et Aboul-Houda. Celui-ci se borne à soutenir les intérêts de son ami As'ad. Et entre As'ad et le Grand Chérif il n'y a d'autres liens que ceux des intérêts matériels. Dans l'intimité 'Aoun s'est plaint mainte fois des exigences exagérées d'As'ad. Quiconque connaît le véritable état des choses ne songe pas un instant à une collaboration de ces trois personnages pour le succès du panislamisme.

Voyons maintenant ce qu'il en est de cette *autre force* dont dispose le Grand Chérif, « ce personnel important composé de conducteurs de pèlerins », etc. Dans mon ouvrage sur La Mecque on peut trouver les renseignements les plus détaillés sur ces conducteurs de pèlerins. J'ai, en effet, connu la plupart d'entre eux personnellement. Ces *Moutaouafs* (ou mieux ; mouṭawwifs) n'ont entre eux rien de commun que de se mettre au service des étrangers qui ne connaissent pas le pays, ni la langue, ni les mœurs, pour les guider, chacun à sa manière, contre rétribution, soit seule-

ment pendant le séjour des pèlerins, soit déjà au cours de leur voyage. Il y a parmi eux des propriétaires aisés et de pauvres diables, des lettrés et des illettrés, des dévots et des indifférents, d'honnêtes gens et des fourbes. Ils guident naturellement les pèlerins dans l'accomplissement des cérémonies religieuses, mais ils leur rendent aussi bien toute sorte d'autres services, tels que ceux d'intermédiaires de négociations matrimoniales. Plusieurs d'entre eux, même, sont volontiers les « guides » de leurs clients vers les lieux de plaisirs prohibés.

Par le fait qu'ils ont tous un même métier, ils sont d'après les institutions de La Mecque membres d'une seule et même corporation, de la même manière que les bouchers, les tailleurs ou les boulangers de la Ville sainte forment des corporations, mais sans qu'il y ait rien de plus. Quel que soit le métier que l'on veut exercer, il faut d'abord se faire agréer par le chef de la corporation correspondante ; ce n'est que sur la recommandation de celui-ci que l'on peut obtenir une licence du Grand Chérif, laquelle est révocable. En dehors de l'obligation de se soumettre aux coutumes traditionnelles de la corporation on est naturellement forcé, avant et après l'obtention de la licence, de bien disposer en sa faveur, par des présents, le chef de la corporation, le Grand Chérif et les agents de ce dernier. Le Grand Chérif ne nomme donc pas plus les mouṭawwifs qu'il ne nomme les membres d'aucune autre corporation. Il se borne à autoriser l'exercice du métier à ceux qui lui sont présentés et ne s'en occupe plus ensuite, sinon pour les soumettre de temps à autre par l'intermédiaire de leur chef (le cheikh al-mouṭawwifîn) à une saignée financière.

Les mouṭawwifs étant intéressés plus directement que les autres dans l'exploitation des pèlerins, sont aussi atteints plus que d'autres par les exactions du Grand Chérif. Dans aucune classe de la bourgeoisie mecquoise celui-ci n'est plus détesté que parmi eux. C'est de leur milieu que partent la plupart des plaintes contre ses abus de pouvoir, qui atteignent

Constantinople. Comme tous ses sujets ils le craignent et le ménagent tant qu'ils sont à portée de son autorité. Mais il ne peut être question d'un dévouement quelconque de leur part envers lui. A quelque point de vue que l'on se place, pour quiconque est tant soit peu familiarisé avec l'état des choses à La Mecque, l'idée que les mouṭawwifs puissent être considérés comme une légion au service du panislamisme, obéissant aux ordres du Grand Chérif, est tout simplement ridicule.

*
* *

Il n'y a donc pas de propagande panislamique solidement organisée. Mais il y a certainement une tendance panislamique très prononcée dans toutes les classes de la société mohamétane. Le centre politique de cette tendance est Constantinople. Le Sultan de Turquie, serré de près dans son pouvoir temporel, cherche à regagner comme Commandeur des croyants ce qu'il perd comme souverain de l'empire turc. Les puissances européennes soutiennent ces efforts, sans s'en douter, en le reconnaissant comme khalife. Dans la pensée de beaucoup d'hommes d'État il est ainsi l'équivalent islamique du pape. C'est là une erreur complète. L'Islam n'admet pas de chef de l'Église doué d'un pouvoir spirituel. La seule chose qui, aux yeux des Mohamétans, distingue le khalife d'autres princes mohamétans, c'est sa vocation politique, savoir la mission de conserver et de développer la puissance de l'Islam dans ce monde et de lui soumettre toutes les autres puissances. Lorsque les croyants prient pour le Sultan, ils n'implorent pas sur lui l'assistance spirituelle, mais ils demandent la victoire de ses légions sur les incrédules. Le Sultan reçoit ainsi des puissances incrédules une confirmation de ses prétentions, mais autrement qu'elles ne l'entendent et d'une façon plus conforme aux principes historiques de l'Islam. La grande majorité des Mohamétans passe aisément sur toutes les objections que

leur propre doctrine soulève contre le khalifat du Sultan des Turcs, parce qu'ils ont besoin d'un centre d'action politique contre le contrôle toujours plus étendu exercé par les incrédules sur les croyants.

Le centre religieux du mouvement panislamique est à La Mecque où l'on se sent complètement libre de ce contrôle européen. Ici se rencontrent des croyants de toutes les parties du monde pour traiter librement de leurs intérêts religieux et politiques. Ici vivent en exil, forcé ou volontaire, quantité de personnes qui ont dû se soustraire à l'administration européenne. Après chaque pèlerinage c'est ici que restent quantité de jeunes gens de tous pays, pour se consacrer pendant quelques années à l'étude de la scolastique médiévale de l'Islam, et retourner ensuite chez eux afin de consolider les liens religieux internationaux et de ranimer l'attachement à l'idéal politique de l'Islam. C'est justement pour observer cet élément capital de la vie mecquoise que j'ai vécu dans cette ville pendant plusieurs mois en véritable Mecquois. La plus grande partie de mon livre sur La Mecque est consacrée à l'étude de cette ville comme centre religieux.

Mais pour cette raison même je puis affirmer qu'Aboul-Houda et Ẓâfir, le Grand Chérif et les mouṭawwifs ne jouent aucun rôle dans ce grand mouvement religieux et que, du moins en ce qui concerne la Turquie, l'Arabie et la plupart des pays orientaux, le rôle des confréries religieuses ne peut pas être considéré comme particulièrement important dans le panislamisme.

Batavia, avril 1900.

(Traduit du hollandais par les soins de la Rédaction.)

C. Snouck Hurgronje.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

M. W. de Wisser. — **De Graecorum diis non referentibus speciem humanam**. Leyde, 1900.

L'ouvrage que M. de Wisser a publié sous le titre : *De Graecorum diis non referentibus speciem humanam*, est, quoi que l'on puisse penser des conclusions formulées par l'auteur, une très utile et très intéressante contribution à l'étude de la mythologie grecque. De tels livres sont précieux, parce que l'on y trouve réunis un grand nombre de documents. M. de Wisser ne s'est pas borné, en effet, à indiquer ses sources; il a groupé, dans le livre II de son ouvrage, tous les *scriptorum et monumentorum testimonia de superstitionibus quae non sunt anthropomorphicae apud Graecos*; il a ainsi rendu un grand service à tous ceux qui s'occupent ou qui s'occuperont de la mythologie et des origines de la religion hellénique. En second lieu, l'auteur développe et défend une thèse, que sans doute nous croyons erronée; mais la netteté et la fermeté des conclusions prouvent avec quelle sincérité et quel intérêt le sujet a été étudié et traité. Lorsque M. de Wisser aura acquis un peu plus d'indépendance à l'égard de ses maîtres préférés, Lang, Frazer, Tylor, lorsque sa personnalité se dégagera plus franchement, nous ne doutons pas qu'il ne devienne un des plus distingués parmi les historiens de la mythologie grecque. Ce n'est pas à dire que nous adoptions toutes les idées, toutes les théories qu'il a exposées. Nous pensons, au contraire, et nous nous proposons de montrer ici que de ces idées et théories, la plupart sont excessives ou inexactes.

D'après le titre, on pourrait croire que M. de Wisser s'est occupé pécialement des divinités grecques conçues par leurs adorateurs sous une forme autre que la forme humaine. En réalité, il s'agit ici de tous les objets et de tous les êtres non humains qui ont joué un rôle ou tenu

une place dans les cultes grecs : nous voyons défiler les pierres brutes ou taillées, les colonnes et les pieux en bois, les plantes, les arbres, les animaux domestiques ou sauvages qui directement ou indirectement peuvent être rattachés à ces cultes. Le sujet traité est donc bien plus vaste que le titre ne pouvait le faire prévoir.

L'ouvrage est divisé en trois livres. Le premier est intitulé : *De superstitionum quae non sunt anthropomorphicae origine atque indole apud varias gentes.* C'est la partie la moins développée, la moins originale et aussi la moins utile de l'œuvre. M. de Wisser, disciple trop fidèle de Tylor et de Frazer, se contente de reproduire les opinions et assertions des principaux maîtres de la méthode anthropologique sur l'animisme, le fétichisme et le totémisme; il affirme, avec une confiance exagérée, qu'il ne reste plus rien aujourd'hui des résultats acquis par la méthode comparative : *paene funditus comparativorum doctrinam evertisse mihi videntur ii qui dicuntur anthropologi;..... minime verum esse omnia in mythis Indo-Germanis e naturae virium personificatione quam dicunt esse explicanda nunc fere omnes concedunt, ubique enim in iis veterum plane aliarum superstitionum vestigia reperiri constat* (p. 16, note 1). M. de Wisser ne s'aperçoit pas qu'il encourt exactement le même reproche qu'il adresse à la méthode comparative. Il est trop exclusif. Les origines de la mythologie grecque sont complexes, et toutes les méthodes sont bonnes pour les retrouver, à condition qu'on n'en écarte aucune. Les œuvres de Max Müller, d'A. Kuhn, de Bréal et de leurs élèves ne méritent pas un tel dédain. Aussi bien, M. de Wisser n'exprime pas ici des idées qui lui soient personnelles; mais, en les acceptant avec un tel enthousiasme, il rétrécit forcément son horizon par là s'expose, dès le début de son étude, à des erreurs ou à des lacunes.

Le second livre se compose tout entier des documents réunis par l'auteur. La bibliographie, par laquelle il débute, nous paraît bien incomplète. On est étonné de n'y point trouver mentionnés des ouvrages comme le *Golden Bough* de Frazer, la *Griechische Mythologie* de Preller, les *Cultes Arcadiens* de V. Bérard; on s'attendrait à y rencontrer le nom de Mannhardt à côté de celui de Bötticher; on regrette que l'auteur n'y ait point cité, auprès des catalogues de monnaies, les grands recueils de monuments archéologiques et épigraphiques. N'a-t-il donc pas étudié les bas-reliefs, les vases peints, les inscriptions, comme il a étudié les textes des auteurs et les effigies monétaires?

Les documents cités par M. de Wisser sont groupés adroitement : A. *De lapidum veneratione.* — B. *De stipitum veneratione.* — C. *De arborum*

cultu. — D. *De animalium cultu.* Dans chacune de ces grandes catégories la première place est donnée aux *lapides, stipites, arbores a Graecis tanquam deorum sedes adorati*, et aux *animalia deos repraesentantia*; ensuite l'auteur mentionne tous les documents relatifs aux pierres, troncs d'arbres, arbres et animaux qui tenaient une place quelconque dans les cultes grecs. De tels documents ne se rapportent pas ou ne se rapportent que très indirectement au sujet annoncé par le titre. Il est vrai que l'auteur les interprétera dans son troisième livre, et qu'il en tirera des conclusions inattendues; mais le lecteur, qui ne connait pas les intentions de M. de Wisser, est d'abord étonné de les trouver là. Quant à ceux qui sont réunis dans le premier paragraphe de chaque catégorie, est-il bien vrai qu'ils concernent des divinités à forme non humaine, des *dii non referentes speciem humanam*? Il est question dans ces textes non point des divinités elles-mêmes, mais de leurs images. C'est le mot ἄγαλμα qui s'y rencontre constamment. De même, sur les monnaies, ce sont ou bien des images de divinités qui sont représentées à la place même où elles se trouvaient, c'est-à-dire dans les temples, ou bien des attributs et des symboles divins. M. de Wisser affirme, il est vrai, que pour les populations primitives de la Grèce, la divinité et son image étaient une seule et même chose; que l'idole était, non pas une représentation du dieu, mais le dieu lui-même. Ce n'est là qu'une affirmation sans preuve; quel que soit le respect dû à des savants comme Tylor et Chantepie de la Saussaye, leur opinion n'a pas la valeur d'une démonstration basée sur des faits ou sur des textes antiques. Bien au contraire, plusieurs des faits cités par M. de Wisser pourraient prouver que ces pierres et ces troncs d'arbres, cités par lui comme étant des *deorum sedes*, n'étaient en réalité que des images. Sur des monnaies d'Asie Mineure, on voit l'Artémis Pergaia représentée sous la forme d'une pierre conique surmontée d'une tête humaine; cette image sert évidemment de transition entre les représentations purement symboliques des divinités orientales et les représentations anthropomorphiques des divinités grecques; le même phénomène se produisit dans l'Afrique du Nord, lorsque le Baal punique s'affubla du nom et de l'image du Saturne gréco-romain. Or dira-t-on que les images anthropomorphiques étaient les divinités elles-mêmes? Affirmera-t-on que chaque statue, chaque figurine passait aux yeux des Grecs pour renfermer la divinité qu'elle représentait? Ce serait là une assertion bien contestable. Nous ne croyons pas que cette assertion ait plus de valeur, quand il s'agit des représentations primitives, plus grossières ou purement symboliques.

Le culte des arbres a existé en Grèce, mais à titre d'exceptions très rares ; M. de Wisser n'en a trouvé que trois exemples : le chêne de Dodone, le myrte de Boeis en Laconie, le chêne de Tégée. Encore le texte qui mentionne le chêne de Tégée ne nous parait-il nullement probant : Pausanias mentionne en effet un sanctuaire de Pan et près de ce sanctuaire un chêne, dont il dit : ἱερὰ καὶ αὕτη (δρῦς) τοῦ Πανός. Cela ne signifie pas, d'après nous, que ce chêne fût Pan lui-même.

Les exemples de cultes rendus à certains animaux sont plus nombreux : mais il faudrait bien déterminer ce qu'étaient de pareils cultes, en quoi ils consistaient, et si vraiment ils peuvent être comparés aux cultes des véritables divinités. Voici par exemple ce que M. de Wisser appelle le culte des cigognes en Thessalie : suivant Aristote et Plutarque, une loi défendait en Thessalie de tuer les cigognes, et celui qui par mégarde tuait un de ces animaux était obligé de s'exiler. La raison de cette coutume était que les cigognes détruisaient les serpents très nombreux en Thessalie. Y a-t-il là vraiment un culte? La loi thessalienne peut-elle être comparée même de loin aux rites, prières, libations, sacrifices, processions et jeux solennels, dont en Grèce se composait tout culte véritable? Les gens d'Ambracie, raconte Elien, honoraient les lionnes, parce que leur tyran Phaulos avait été dévoré par une lionne; ils remerciaient ainsi cet animal de leur avoir rendu la liberté. L'écrivain grec emploie le verbe τιμᾶν, qui ne signifie pas : rendre un culte. A Athènes, d'après l'*Etymologicon magnum*, tout homme qui avait tué un loup devait l'ensevelir de ses propres mains : cette pratique se rattachait à l'un des épisodes de la légende de Léto. Faut-il y voir, comme le prétend M. de Wisser, un culte véritable? Ailleurs d'autres animaux étaient l'objet de soins particuliers, parce qu'ils avaient joué un rôle plus ou moins important dans les légendes locales. N'oublions pas, en outre, que beaucoup de ces pratiques nous sont rapportées par Elien, qui n'est pas toujours digne de foi, et par Clément d'Alexandrie, qui cherchait surtout à ridiculiser les cultes païens. M. de Wisser consacre un paragraphe particulier aux serpents, qui tenaient une place dans les cultes d'Asklepios, de Sabazios, de Zeus Meilichios et des dieux chthoniens; il considère ces animaux comme représentant (*repraesentantes*) toutes ces divinités. Ainsi que nous l'avons indiqué plus haut, nous ne pensons pas qu'il soit possible de confondre le dieu et son image (simulacrum, σύμβολον).

Outre les textes des auteurs et les documents numismatiques, M. de Wisser a réuni toutes les épithètes divines empruntées au règne végétal et au règne animal. Enfin il a ajouté à ce second livre, si utile comme

recueil de documents, deux *Indices* qui faciliteront encore les recherches : I. *Enumerantur dii et heroes, ad quos priscas illas superstitiones pertinuisse demonstravimus, additis urbibus sive regionibus ubi colebantur.* — II. *Enumerantur regiones et urbes, ubi priscas illas superstitionibus viguisse demonstravimus, additis diis et heroibus, ad quos pertinebant.*

Le 3e livre est, sinon le plus important, du moins celui où l'auteur a mis le plus de lui-même. C'est là qu'il a formulé ses conclusions. D'après lui, la religion grecque, avant de revêtir la forme anthropomorphique, a passé par les deux étapes successives de l'animisme et du totémisme; les nombreux faits, révélés par les documents réunis dans le second livre, ne sont que les traces, devenues inintelligibles à l'époque classique, de ces deux formes primitives de la religion. Si les Grecs adoraient des pierres et des troncs d'arbres, c'est parce que leurs ancêtres lointains avaient cru jadis que des esprits divins résidaient dans ces pierres et dans ces troncs d'arbres; si certaines plantes et certains animaux étaient les attributs ou les compagnons favoris de nombreuses divinités, c'est parce que les unes et les autres avaient été autrefois des totems pour les tribus ou les familles qui habitaient la Grèce; si certaines victimes étaient sacrifiées spécialement ou exclusivement en l'honneur de tel ou tel dieu, c'était pour des raisons analogues; enfin c'est encore ce prétendu totémisme originel qui explique les surnoms divins empruntés au règne végétal et au règne animal. Lorsque les divinités prirent la forme humaine, le souvenir de leur forme animale subsista dans leurs attributs, dans leurs victimes préférées, dans quelques-uns de leurs surnoms, dans quelques rites curieux. Par exemple, le rôle joué dans le mythe et le culte d'Apollon par le laurier, le dauphin, le loup prouve qu'avant Apollon les Grecs adoraient cette plante et ces deux animaux : *Sic fortasse laurus ideo Apollini sacra erat, quia Deli, ubi primum Graeci Apollinem venerati esse videntur, laurus colebantur.* La victime préférée de Dionysos était le taureau, parce que le dieu avait été jadis lui-même un taureau ; celle de Poseidon était un cheval, pour la même raison ; et de même pour tous les dieux : *Mihi persuasum est, ubicumque certa quaedam animalia deo alicui immolarentur, deum ipsum olim eadem formâ indutum fuisse.* C'est au totémisme primitif qu'il faut attribuer, selon M. de Wisser, les liens étroits qui existaient entre chaque divinité et les victimes qu'elle préférait. C'est encore le totémisme qui donne la véritable clé de certains surnoms : Hera était surnommée Αἰγοφάγος à Sparte, non pas parce que des chèvres lui étaient

offertes en sacrifice, mais parce qu'avant elle les habitants de ce pays avaient adoré une chèvre; c'est pour la même raison qu'Artemis portait à Samos l'épithète de Καπροφάγος. Si Poseidon était appelé en Attique Ἵππιος, ce n'est pas, comme pourrait le croire quelque naïf, parce que la légende voyait en lui le créateur du cheval, ou du moins l'introducteur de cet animal en Attique, mais bien parce que les plus anciens habitants de l'Attique avaient adoré le cheval; et ainsi de suite. Nous pourrions multiplier les exemples.

Par quelle méthode M. de Wisser est-il arrivé à de telles conclusions? Par la méthode anthropologique. Voici, en effet, comment l'auteur raisonne : de nombreuses peuplades sauvages adorent actuellement des pierres, des troncs d'arbres, des arbres, des animaux; puisque dans la religion grecque de l'époque classique, des pierres, des troncs d'arbres, des arbres, des animaux tiennent une place assez importante, c'est que les ancêtres des Hellènes ont adoré eux aussi, lorsqu'ils vivaient à l'état sauvage, des pierres, des troncs d'arbres, des arbres, des animaux. Rien n'est plus dangereux que de telles comparaisons; elles peuvent conduire aux résultats les plus saugrenus. Qu'on applique cette méthode au culte des saints, par exemple. Saint Antoine a pour compagnon préféré l'animal qu'on sait : donc, là où de nos jours on rend un culte à saint Antoine, on adorait jadis un porc; en Bretagne, saint Cornélit est le protecteur des bœufs; donc les plus lointains ancêtres des Bretons adoraient les bœufs; le Saint-Esprit est souvent représenté sous la forme d'une colombe; il en résulte que les ancêtres de la plupart des catholiques modernes rendaient un culte aux pigeons. N'en déplaise à M. de Wisser, la méthode anthropologique n'est ni plus sûre ni plus féconde que la méthode enseignée par Max Müller et ses plus brillants disciples. Elle a eu le très grand avantage d'attirer l'attention des mythologues sur des religions autrefois trop négligées; elle a fourni aux savants de nombreuses indications, très précieuses, sur des formes peu connues de la religion et du culte. Mais les adeptes de cette méthode ont eu le tort de croire qu'elle pouvait tout expliquer, qu'elle donnait, par exemple, la solution de tous les problèmes qui se posent à propos de la mythologie et des cultes helléniques; après avoir reproché à Max Müller et à ses disciples leurs ambitions et leurs enthousiasmes, ils ont exactement les mêmes ambitions et les mêmes enthousiasmes. Quand donc se résoudra-t-on à étudier d'abord les documents mythologiques en eux-mêmes et pour eux-mêmes, d'après la seule méthode historique? Pourquoi vouloir à toute force faire un saut dans l'inconnu, au lieu de s'en tenir aux seuls faits

révélés par les documents? Pourquoi embarrasser la science de comparaisons, qui ne sont pas des raisons, de rapprochements que rien jusqu'à présent ne justifie, d'hypothèses qui tombent presque toutes les unes sur les autres comme de véritables capucins de cartes? Là où manque le terrain solide des faits, des textes, des monuments, le vrai savant ne devrait jamais s'aventurer. Il y a un abîme entre la mythologie grecque et les croyances des sauvages modernes : pourquoi vouloir le combler en entassant suppositions sur suppositions, aussi fragiles et aussi vaines les unes que les autres?

J. Toutain.

The Jewish Encyclopedia. 1er volume. New-York et Londres, Funk and Wagnalls Company, 1901, xxxviii-685 pages, 37 fr. 50. — Ouvrage complet en 12 volumes, prix : 450 fr.

La *Jewish Encyclopedia*, lit-on dans la préface, « entreprend, sous une forme systématique, compréhensive, et cependant succincte, de rendre compte d'une façon complète et exacte, de l'histoire et de la littérature, de la vie sociale et intellectuelle du peuple juif, — de leurs vues morales et religieuses, de leurs mœurs, rites et traditions dans tous les âges et dans tous les pays. Elle offre aussi des informations biographiques détaillées sur les représentants de la race juive qui ont marqué dans les diverses carrières. En conséquence elle mettra en lumière les phases successives du judaïsme, fournira des informations précises sur l'activité des Juifs dans toutes les branches du travail humain, notera leur influence sur le multiple développement de l'esprit humain et décrira leurs relations mutuelles avec les religions et les peuples environnants ».

« L'utilité d'un pareil ouvrage est assez évidente. L'histoire juive est unique et, par suite, particulièrement sujette à être mal comprise. Les Juifs sont étroitement attachés à leurs traditions nationales, et cependant, dans leur dispersion, ils sont cosmopolites..... Montrer les deux côtés de leur caractère a été l'un des objectifs de la *Jewish Encyclopedia* ».

Outre cette utilité apologétique, elle en veut avoir une plus générale : faire mieux comprendre aux divers peuples leur propre histoire ; car les Juifs ont eu une influence décisive, à diverses époques, sur la religion, le

droit, la philosophie et la théologie, le folk-lore, le commerce de toutes les nations civilisées.

La *Jewish Encyclopedia* se propose enfin, non seulement de satisfaire la curiosité du grand public que divers événements récents ont tournée à nouveau vers le judaïsme, mais de rendre service aux Juifs eux-mêmes « dans la période critique de leur développement qu'ils traversent actuellement. De vieux liens traditionnels se rompent, et l'attention des Juifs est nécessairement amenée à se porter sur leur position distincte dans le monde moderne, laquelle ne peut être comprise qu'à la lumière des recherches historiques ».

« Jusqu'ici les difficultés qui s'opposaient au succès d'un exposé de ce genre, adéquat et impartial, étaient insurmontables ». Les préjugés étaient trop enracinés chez les Juifs et les Chrétiens. De plus « ce n'est que dans le dernier demi-siècle que de sérieuses tentatives ont été faites pour rendre accessibles les sources de l'histoire juive dispersées dans les bibliothèques de l'Europe ». Et encore aujourd'hui, « dans toutes les directions, les faits de la théologie, de l'histoire, de la vie et de la littérature des Juifs restent dans une large mesure cachés au monde, voire aux Juifs eux-mêmes ». Cependant, grâce aux beaux travaux de savants comme Jost, Graetz, Kayserling, Frankel, Geiger, J. Derenbourg, la voie est ouverte. Et les éditeurs de la *Jewish Encyclopedia* estiment que, « avec les documents maintenant accessibles, il est possible de présenter un exposé suffisamment complet sur les Juifs et le Judaïsme ».

Les matières admises dans ce vaste inventaire de l'apport juif au patrimoine de l'humanité sont de trois sortes : « 1) Histoire, biographie, sociologie et folk-lore ; — 2) Littérature avec ses départements traitant des littératures biblique, hellénistique, talmudique, rabbinique, médiévale et néohébraïque... ; — 3) Théologie et philosophie ».

Tel est, à grands traits, le programme de l'œuvre grandiose conçue et dirigée par M. Isidore Singer, et mise à exécution par le « Funk and Wagnalls Company » de New-York et de Londres. Comment ce programme a-t-il été suivi? C'est ce qu'il nous reste à voir, en examinant le 1er volume, qui vient de paraître.

L'exécution matérielle mérite les plus grands éloges. Papier et caractères sont fort beaux. La disposition des titres et des sous-titres est pratique. On a surveillé de très près l'impression et la transcription des mots hébreux et arabes, de façon à obtenir une unité et une exactitude aussi parfaites que possible. Il n'y aurait de réserves à faire que sur les illustrations, qui sont de valeur un peu inégale. A côté de belles repro-

ductions il y a çà et là des gravures médiocres, par exemple aux articles *Alphabet*, *Altar*, *Animals of the Bible*.

Tout ce qui regarde l'organisation du travail en vue de cette immense œuvre collective paraît avoir été très bien conçu. Un prospectus richement illustré et abondamment documenté, comme savent en faire les lanceurs d'affaires américains, ne nous laisse pas ignorer qu'il y a plus de 400 collaborateurs recrutés parmi les spécialistes des deux mondes, tant juifs que chrétiens, et à côté d'eux une nuée de traducteurs, reviseurs, artistes : une vraie armée ayant son général en chef, M. Singer, et son état-major, les onze savants chargés de diriger chacun un « département ».

Passons au contenu même de ce magnifique volume. J'avoue que ce n'est pas sans quelque appréhension que je l'ai ouvert : certains passages de la préface et le ton de certaines des espérances fondées sur la nouvelle publication, par exemple, cette prophétie du Rev. Silverman : « la *Jewish Encyclopedia* deviendra pour le Juif d'aujourd'hui ce que le Talmud et le *Schulḥan 'Aruk* étaient pour le Juif des générations antérieures », me faisaient redouter d'y trouver moins une histoire qu'une apologie du judaïsme.

Mais ces craintes ont été vite dissipées. Dans tous les articles que j'ai lus j'ai constaté une grande impartialité, un soin scrupuleux de ne donner que des faits rigoureusement contrôlés, joint à une réelle compétence.

Les sujets relatifs à l'Ancien Testament, par exemple, qui sont largement représentés (à peu près tous les articles du *Handwörterbuch* de Riehm s'y retrouvent), sont traités avec une indépendance et une liberté scientifique que n'ont pas toujours les passages similaires de la *Real-Encyklopädie für prot. Theol. und Kirche* de Herzog. Ainsi l'auteur de l'article *Aaron*, M. Mac Curdy, adopte les vues de l'école de Wellhausen, bien qu'il se refuse à rejeter l'historicité de certains traits douteux du *yahviste* et de l'*élohiste*, comme l'épisode du veau d'or. L'article *Abraham* a été confié à M. Toy, qui admet que dans les récits sur ce patriarche il y beaucoup de légendes, de mythes ethnographiques. Il maintient seulement que le nom est un nom de personne, auquel est resté attaché le souvenir d'une migration. Sur la question de l'existence d'un *culte des ancêtres chez les anciens Israélites*, M. Joseph Jacobs expose le pour et le contre, d'après MM. Stade et Schwally d'une part, et Grüneisen d'autre part, en laissant seulement entendre par la dernière phrase qu'il penche plutôt pour la seconde opinion. Des noms comme ceux de MM. Schürer

(art. *Alexandrie, Vaisseaux alexandrins, Alexandrins à Jérusalem*) et Budde (*Amos*) sont à eux seuls des garanties d'impartialité et de compétence.

Il ne manque pas d'articles visant spécialement le Nouveau Testament dans ses rapports avec le judaïsme. *Sein d'Abraham, Agabus, Agapes, Alpha-Oméga.*

Mais le côté par lequel la nouvelle encyclopédie sera peut-être le plus utile à l'histoire religieuse, c'est l'analyse raisonnée qu'elle fournit des données de la littérature juive post-biblique : apocryphe, pseudépigraphe, talmudique, rabbinique. C'est ainsi que, à propos de la plupart des personnages ou localités mentionnés dans la Bible, on a eu l'heureuse pensée de réunir, à la suite des renseignements fournis par l'Ancien Testament, les traditions conservées par les auteurs ultérieurs. A côté de cela, de nombreux articles spéciaux sur des traités de la Mischnah, sur la vie ou les écrits de différents rabbins, sur certains points de doctrine ou de droit. Je mentionnerai seulement le sujet de quelques-uns d'entre ceux qui m'ont particulièrement intéressé : *Aeschma*, le mauvais esprit du parsisme, et ses rapports avec Asmodée ; *les fables d'Ésope parmi les Juifs*; *les sept âges de l'homme*; les légendes relatives à *Alexandre le Grand*, au pape juif *André*, à *Antonin*; l'*interprétation allégorique*; l'*angélologie* ; la *littérature apocalyptique néohébraïque*. Citons encore une utile liste d'ouvrages anonymes juifs imprimés.

La philologie hébraïque est représentée par d'importantes études sur les *Abréviations*, les *Accents*, l'*Alphabet hébreu*, l'*Acrostiche*, l'*Allitération*, *Amen*.

La majeure partie du volume est occupée par l'histoire du judaïsme depuis le moyen-âge, sous forme, soit de biographies, soit d'études d'ensemble. Parmi ces dernières, signalons les pages abondamment documentées sur les *Colonies agricoles*, celles sur l'*Algérie*, le beau travail sur l'*Alsace* (Rodolphe Reuss), ceux sur l'*Amérique*, l'*Anarchisme*, l'*Antisémitisme*.

En terminant nous souhaitons plein succès à la vaillante publication, désirant, sans trop oser y compter, qu'elle contribuera à dissiper les préjugés des ennemis des Juifs, mais assuré, en tout cas, qu'elle éclairera les esprits impartiaux, désireux de bien connaître l'histoire de ce peuple, qui a écrit quelques-unes des plus belles pages dans l'histoire religieuse, morale et intellectuelle de l'humanité.

Adolphe Lods.

J. Haussleiter. — **Der Aufbau der altchristlichen Literatur.** 1 br. gr. in-8 de 45 p. — Berlin, Weidmann. 1898.

Quoique l'opuscule de M. Haussleiter date déjà de trois ans, il n'est pas inutile de réparer l'omission dont il a été victime dans la Revue. En dehors de quelques observations critiques sur la Correspondance de saint Cyprien, les œuvres de Victorinus et de saint Augustin, il contient, en effet, une étude de portée durable et générale sur la meilleure manière d'exposer l'histoire de l'ancienne littérature chrétienne. L'auteur a été incité à traiter cette question par le contraste des méthodes suivies dans la *Patrologie*, de M. Bardenhewer, et la *Geschichte der altchristlichen Literatur in den drei ersten Jahrhunderten*, de M. G. Krüger.

Ces deux manuels qui, chacun dans son genre, ont acquis une légitime autorité, ne couvrent pas la même période. M. Bardenhewer, professeur de théologie à la Faculté catholique de Munich, tout en étant persuadé que la Patrologie doit être aujourd'hui une étude essentiellement historique, reste davantage fidèle à la détermination chronologique de la littérature patristique. Pour lui elle s'étend jusqu'à Jean de Damas, d'une part, jusqu'à Isidore de Séville, d'autre part, c'est-à-dire jusqu'au VIIIe siècle, jusqu'au commencement du moyen âge. M. Krüger, au contraire, a cru pouvoir limiter aux trois premiers siècles l'ère de l'ancienne littérature chrétienne. Ici la notion même de Patrologie, c'est-à-dire de connaissance des écrits des *Pères* de l'Église, ne se fait plus du tout valoir, puisque les plus importants des Pères, ceux qui par excellence méritent ce titre, appartiennent aux IVe et Ve siècles et restent par conséquent en dehors du cadre tracé par le professeur de la Faculté de théologie protestante de Giessen. M. Harnack, dans sa monumentale Histoire de l'ancienne littérature chrétienne, s'arrête également à l'historien Eusèbe de Césarée, c'est-à-dire au début du IVe siècle.

Il peut y avoir à cette différence des raisons d'ordre pratique et pédagogique. Il y en a aussi de plus profondes. En réalité la notion même de *Pères* de l'Église a perdu sa valeur pour des historiens complètement détachés de la tradition catholique et spécialement pour ceux qui, au point de vue dogmatique, ne reconnaissent d'autre autorité spirituelle pour la chrétienté que la Bible. Les écrits des Pères ont perdu pour eux cette autorité normative que l'Église catholique leur reconnaît, tout au moins théoriquement. Ce sont des œuvres littéraires et l'étude qu'on leur consacre n'est plus en réalité qu'un chapitre de l'Histoire littéraire

de l'antiquité. Aussi-voyons nous de plus en plus le titre « Histoire de la littérature chrétienne » se substituer à celui de « Patristique ».

Pour être logique, celui qui se place au point de vue historique moderne doit également comprendre les écrits du Nouveau Testament dans l'ancienne littérature chrétienne. M. Bardenhewer, fidèle au point de vue traditionnel, exclut de sa *Patrologie* les écrits bibliques et même les apocryphes. Ce sont des écrits d'une autre essence que ceux de la littérature non canonique. M. Krüger, au contraire, comme M. Harnack, englobe les livres du N. T. dans son histoire, quitte à les traiter d'une façon succincte, moins pour l'étude de leur contenu en lui-même, que pour bien établir leurs relations avec les autres écrits chrétiens contemporains, tels que les Épitres de Barnabas, de Clément, d'Ignace, de Polycarpe ou les Apocalypses et les Évangiles non canoniques, dont il est, en effet, impossible de les séparer historiquement.

C'est là la transformation essentielle que la méthode historique apporte dans l'étude des anciens écrits chrétiens et sur laquelle je désire attirer l'attention de nos lecteurs. Le caractère canonique n'est pas inhérent aux écrits qui en ont été honorés. C'est l'usage de l'Église qui, à partir de la seconde moitié du second siècle, a élevé peu à peu, par une sorte de sélection naturelle, certains écrits des origines chrétiennes au dessus des autres. Primitivement ces écrits ont été composés dans les mêmes conditions que celles, ou tout au moins dans des conditions analogues à celles, qui ont présidé à la rédaction des autres. L'historien indépendant des traditions, devenues dogmatiques, de l'Église ne peut donc pas les considérer comme étant d'une essence à part. Il doit les traiter comme des produits d'une même époque, d'un même milieu, d'une même nature. Que pour des raisons d'ordre pratique il se borne à des données sommaires sur les livres du N. T., cela se conçoit et se justifie aisément. Par suite de l'autorité exceptionnelle que ces livres ont acquise dans la suite des temps, ils ont été l'objet d'un nombre incalculable de commentaires et par l'importance, capitale pour le chrétien, des sujets qu'ils traitent, ils ont mérité d'être fouillés avec une ardeur et une persévérance dont il n'y a pas d'autre exemple dans l'histoire. Ils suffisent à absorber l'enseignement d'un maître spécial et il faut des volumes particuliers pour traiter les questions qu'ils soulèvent. L'historien de l'ancienne littérature chrétienne renverra donc pour le détail de leur connaissance aux introductions et aux Commentaires du N. T.; mais il ne les laissera pas de côté, parce qu'ils lui appartiennent de plein droit

et qu'il n'est pas possible de les exclure sans rendre inintelligible la première littérature chrétienne.

M. Haussleiter, tout en louant M. Krüger d'avoir englobé les livres du N. T. dans son Manuel d'histoire littéraire, insiste sur le fait qu'il faut distinguer nettement la littérature chrétienne primitive (*urchristlich*) de la littérature patristique ou ecclésiastique proprement dite, non seulement pour des raisons d'ordre chronologique, mais aussi parce qu'elle n'est pas de même inspiration. Avec Overbeck il considère la littérature chrétienne primitive comme spécifiquement chrétienne ; c'est un produit spontané de la société chrétienne naissante et qui lui appartient en propre, sans qu'il y ait d'influence de la littérature profane ni de préoccupations visant des lecteurs non chrétiens. Ces écrits, ajoute-t-il, sont destinés à la lecture en commun dans les communautés naissantes et n'ont d'autre but que de développer la foi et la vie, sans souci de la spéculation. Voilà qui est bien sujet à caution. Que l'influence littéraire de la société païenne antique ne se fasse pas sentir chez les premiers écrivains chrétiens, comme elle le fera bientôt chez les apologètes et les premiers théologiens, cela s'explique d'autant plus facilement que ces premiers écrivains chrétiens n'ont pas d'éducation littéraire gréco-romaine. Ils sortent presque tous du judaïsme ou du judéo-hellénisme. Leur genre littéraire se ressent de leur éducation littéraire juive, tantôt de l'agada juive, tantôt de la scolastique rabbinique ou encore de la littérature judéo-alexandrine. Quant à l'idée que ces écrits primitifs n'ont aucune préoccupation scientifique, en d'autres termes qu'ils n'ont pas la prétention d'apporter une gnose supérieure à celle des auteurs précédents, je ne vois vraiment pas comment on peut la soutenir lorsqu'il s'agit du IVe Évangile, de l'Épître aux Hébreux ou des Épîtres aux Éphésiens et aux Colossiens. Et les Épîtres pastorales ne sont-elles pas toutes pénétrées de préoccupations ecclésiastiques !

De pareilles distinctions de fond entre les premiers écrits chrétiens et les suivants sont purement arbitraires. La mission de l'historien de l'antique littérature chrétienne, c'est simplement de replacer les auteurs et leurs écrits dans le milieu historique auquel ils appartiennent et qui les conditionne. A mesure que le christianisme s'hellénise pour le fond, à mesure aussi la forme littéraire s'hellénise, parce que l'éducation littéraire et la formation intellectuelle des auteurs se sont faites dans le monde grec et non plus dans le monde juif. L'œuvre de l'historien de cette littérature est de retracer cette évolution et de montrer comment les divers genres littéraires sont nés successivement à mesure que les

besoins auxquels ils répondent se font sentir : d'abord de simples recueils de paroles du Seigneur et d'agadas ou gestes du Seigneur et des apôtres, et des lettres pour résoudre les difficultés qui surgissent dans les communautés au sujet des pratiques à observer ou des espérances à nourrir ; puis des révélations pour entretenir l'enthousiasme et réconforter les défaillants, des histoires suivies déjà plus organiques, pour fixer ce que le Seigneur et les apôtres ont enseigné; des manuels élémentaires d'instruction religieuse ou d'organisation ecclésiastique, (comme la Didaché, l'Épître de Barnabas, les Pastorales) ; des écrits qui commencent à rattacher le fait chrétien à des spéculations antérieures qui lui sont étrangères mais qui doivent lui ouvrir un monde nouveau ; enfin les premiers écrits de controverse avec lesquels nous entrons dans une phase ultérieure de cette litttérature, parce que la polémique avec le Judaïsme et avec les diverses formes de la pensée ou de la piété gréco-romaines ne pouvait prendre naissance avant que les chrétiens eussent pris clairement conscience d'être séparés du Judaïsme et qu'ils eussent pris un essor suffisant pour que les païens s'occupassent d'eux autrement que d'une secte juive insignifiante.

Est-ce à dire que cette seconde phase de l'ancienne littérature chrétienne soit fondée sur l'étude des écrits qui avaient subsisté de la première, comme le veut M. Haussleiter (p. 11)? Assurément non. Je ne m'explique pas comment il a pu écrire cette phase : « Wie die jüdische Theologie aus der gelehrten Beschäftigung mit den Schriften des Alten Testamentes entstanden ist, so ist die christliche Theologie aus der Auslegung der Schriften erwachsen, welche durch kirchliche Anagnose der Erbauung der Gemeinde dienten ». Cela peut être vrai beaucoup plus tard, quand la littérature canonique a été universellement reconnue comme sacrée. Encore n'est-ce complètement exact que pour la littérature théologique protestante. Mais cette observation ne s'applique certainement pas à la première littérature théologique chrétienne. Quand on lit les écrits des premiers apologètes et même ceux des Alexandrins chrétiens on est toujours stupéfait du peu d'influence que les écrits évangéliques ont exercée sur eux. Ils se sont fait une philosophie chrétienne en grande partie indépendante des enseignements contenus dans les écrits chrétiens primitifs. Il suffit, en vérité, de voir à quel résultat théologique les chrétiens ont abouti au IVe siècle pour se convaincre que la part de l'enseignement évangélique primitif y est extrêmement faible et la part de la philosophie judéo-alexandrine et hellénique tout à fait prépondérante.

Une autre différence marquée entre la méthode de M. Bardenhewer

et celle de M. Krüger, c'est que le premier exclut de son programme la littérature hérétique, anti-ecclésiastique, tandis que le second lui fait une large place. Cette différence se manifeste surtout à propos des gnostiques. Les écrits des gnostiques doivent-ils figurer dans une histoire de l'ancienne littérature chrétienne? M. Bardenhewer n'en parle qu'en traitant des auteurs ecclésiastiques qui les ont réfutés. M. Krüger leur fait une large place et avec raison. M. Haussleiter estime qu'il la leur fait trop considérable, comme si les gnostiques avaient eu une action importante dans la constitution du christianisme.

A notre avis l'historien de l'ancienne littérature chrétienne n'a pas à se préoccuper du jugement que l'Église a porté sur les gnostiques. Du moment qu'ils se considéraient comme chrétiens et qu'ils présentaient leurs doctrines comme la véritable explication ou le véritable épanouissement du fait chrétien, ils doivent être admis dans l'histoire littéraire chrétienne. Ce n'est pas ici le lieu de discuter dans quelle mesure leurs prétentions étaient fondées et jusqu'à quel point l'esprit gnostique a influé sur la théologie chrétienne. Ce qui importe, c'est de ne pas substituer le jugement de l'Église ni son jugement personnel au témoignage des intéressés. Avant de juger l'historien doit exposer les faits.

Le point sur lequel il faut insister, c'est la nécessité, pour faire œuvre scientifique, de dégager complètement l'histoire de l'ancienne littérature chrétienne de toute servitude théologique, qu'elle soit ecclésiastique ou dogmatique. En second lieu, il importe de ne pas perdre de vue la relation qui existe de tout temps entre l'évolution littéraire du christianisme et celle de la société non chrétienne qui l'entoure. De même que l'on ne peut pas comprendre la littérature chrétienne primitive si on ne la met pas en relation avec la littérature juive, agadique, apocalyptique, rabbinique ou alexandrine, de même on ne peut pas s'expliquer la littérature théologique du IVe siècle sans la rapprocher de la littérature néoplatonicienne. L'histoire des phases diverses de la prédication et des lettres spécifiquement chrétiennes dans les temps modernes, ne nous révèle-t-elle pas le lien évident entre les fluctuations du genre littéraire et de la pensée ou du sentiment dans ces productions littéraires ou oratoires et les fluctuations correspondantes de la littérature profane ou de la philosophie? La production littéraire chrétienne n'est-elle pas rationaliste sous l'influence de Leibniz, romantique après Rousseau et Goethe, socialiste aujourd'hui? On se tromperait fort en supposant qu'il en ait été autrement dans l'antiquité. La littérature chrétienne antique a son originalité propre qui justifie, assurément, qu'elle soit traitée à part. Mais

elle n'est pas séparée de l'esprit de son temps jusqu'à n'en pas subir l'influence. Comment méconnaître la part que les études juridiques ont eue dans la formation de Tertullien, de son caractère, de son esprit et de son style, à une époque où l'étude du droit était florissante à Rome? Ou encore l'influence que la mode de l'archaïsme qui sévissait de son temps dans les milieux littéraires de Rome a eue sur son langage? L'éducation du rhéteur qui fut donnée à Cyprien, n'a-t-elle pas déteint sur ses écrits?

Efforçons-nous donc, dans la mesure du possible, de ne pas écrire l'histoire littéraire du christianisme antique sans tenir l'œil ouvert sur le monde général où elle se déroule. A cet égard il reste encore beaucoup à faire. A partir du moment où la société occidentale civilisée est tout entière devenue chrétienne, on ne manque pas d'observer ce principe, parce que la littérature religieuse est dès lors si intimement mêlée avec la littérature générale, qu'on renonce même à la traiter à part. Depuis le VIIe siècle il n'y a plus de Patrologie ou d'histoire littéraire chrétienne en tant qu'histoire distincte. Dans les siècles antérieurs l'opposition entre le monde chrétien et le monde juif ou païen permet et oblige même à étudier l'un et l'autre à part; mais l'opposition même implique des actions et des réactions réciproques. On arrive à s'en rendre compte pour ce qui concerne l'histoire des idées et des institutions chrétiennes : les plus grands progrès de l'histoire ecclésiastique des trois premiers siècles sont dûs à l'étude approfondie que l'on a faite de la vie religieuse et morale correspondante dans le monde gréco-romain. Il importe d'appliquer le même principe fécond à l'histoire littéraire du christianisme dans l'antiquité.

JEAN RÉVILLE.

RAFFAELE MARIANO. — **La conversione del mondo pagano al Cristianesimo.** — *Ricerche sulle origini Cristiane.* — Scritti varii, vol. II. Firenze, G. Barbèra, editore, 1901, in-16°, 424 p. (prix, 4 fr.).

Giudaismo, Paganesimo, Impero Romano. — *Antecedenti storici immediati del Cristianesimo.* — *Studii, ricerche e critiche.* — Scritti varii, vol. III; ibidem; in-16 de 320 p. (prix, 3 fr. 50).

R. Mariano, ancien professeur d'histoire du christianisme, à l'Uni-

versité de Naples, maintenant retiré à Florence, a entrepris la publication d'une édition *ne varietur* de ses œuvres. Le second volume paru est celui dont on vient de lire le titre. Il est divisé en deux parties : la lutte intérieure et idéale ; la lutte extérieure et réelle. Dans la première, l'auteur examine les conditions religieuses du paganisme, l'action des systèmes philosophiques, etc... Dans la seconde, il étudie les persécutions, leurs causes et leurs effets.

Je ne puis que répéter ce que je disais dans le N° 3 du tome XXXII (novembre-décembre 1895) de cette même Revue. Comme vulgarisateur des questions qui touchent à la théologie ou à l'histoire du Christianisme, M. Mariano mérite toute notre sympathie ; mais il ne faut pas lui demander plus qu'il ne s'est offert, au reste, lui-même de nous donner : « Pas de recherches nouvelles et originales, aucun travail sur les sources ou sur les anciens textes ; aucune collation, aucun amendement ou reconstitution paléographique, aucune interprétation grammaticale et linguistique des documents (p. 30) ; mais une exposition sommaire et simplifiée de sujets en général singulièrement compliqués. » La simplification va parfois un peu loin. C'est ainsi que l'auteur tranche p. ex., rapidement les questions de la date des persécutions, de leur nombre et du chiffre des victimes. Il déclare : « Qu'est-ce que cela peut faire de savoir qu'il (Polycarpe de Smryrne) fût martyrisé non en 155, mais en 166, ou en 165, ou bien l'inverse ? » (p. 231). D'autre part, « compter le nombre des persécutions, c'est un objet d'une portée historique médiocre et secondaire » (p. 234), ce qui n'empêche pas l'auteur de les admettre toutes. De même pour la question du chiffre plus ou moins grand des martyrs (p. 240-241).

Ce dédain pour ce que M. Mariano appelle les subtilités de la critique, s'explique par le fait qu'il s'est proposé un but plus apologétique qu'historique. Il s'efforce de montrer aux Italiens l'excellence du Christianisme, et conseille un réveil religieux, presque une conversion nouvelle, à l'instar de la conversion des païens (p. 26). Ce but, très digne et très louable en soi, ôte à l'écrit toute portée scientifique : il alourdit la tractation par l'introduction d'un grand nombre de digressions et d'allusions aux faits ou aux idées modernes. Il en résulte que le style a plutôt les allures des conférences familières.

Quant aux développements dogmatiques, ils sont des plus conservateurs, beaucoup plus que dans d'autres écrits qui trahissaient une certaine indépendance de vues. Autrefois l'auteur semblait vouloir une religion moins traditionnelle, plus pénétrée de l'esprit de réforme ; au-

jourd'hui les traditions de Rome le subjuguent. Aussi Harnack ne trouve-t-il pas grâce à ses yeux : après avoir analysé son *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, et en particulier *Das Wesen des Christenthums*, Mariano déclare : « Un Christianisme qui fait la cour à Schopenhauer... un Christianisme si pâle, si vide, si nuageux... un Christianisme si mercantile et opportuniste, privé à ce point d'éléments spirituels et raisonnables... ne se comprend que d'une seule façon... : nous sommes en présence d'une intuition anarchique du Christianisme, de la théologie et de l'histoire du Christianisme : voilà tout » (p. 414-415). Et si l'on pense que les socialistes révolutionnaires et les anarchistes sont la bête noire de l'auteur (p. 10, 81, 100, etc.) on comprendra toute la portée de cette déclaration. En somme, conclut M. Mariano, « le grand et puissant levier qui fit se convertir le monde païen au Christianisme, qu'il plaise ou non à la critique historique et à la théologie moderne, ce furent les vérités profondes, les nouveaux dogmes religieux que le Christ apporta aux hommes sur sa nature et sur celle du Père, sur le caractère extraordinaire de la nouvelle révélation divine, et, partant, sur la sainteté de la vie surnaturelle dans l'Esprit. Enfin, il ne faut pas non plus oublier qu'à la force et à l'autorité des nouveaux dogmes religieux et des nouvelles grâces salutaires, dut s'ajouter l'appui des communautés ecclésiastiquement organisées. C'est ce qui leur permit de conserver, de répandre et de perpétuer le patrimoine (dogmatique) » (p. 419).

Nous pourrions relever encore bien d'autres affirmations sujettes à caution, comme, par exemple, celle ci : « Sans le paganisme on aurait de la peine à comprendre, soit idéalement, soit historiquement, comment et pourquoi le Christ aurait dû venir et sa religion s'implanter » (p. 348). Mais la principale critique porte sur l'insuffisance des explications de l'originedes persécutions. C'est à peine s'il est fait allusion à l'exclusivisme chrétien qui prétendit posséder la vérité, à lui tout seul, exclusivisme qui souleva les susceptibilités, puis les craintes des païens universalistes, forcés de s'engager dans la lutte pour l'existence. C'est sur cette exclusivisme que se greffent toutes les autres raisons.

Quoi qu'il en soit de ces réserves, il y a du bon dans ce livre, et il ne faut pas oublier que l'auteur s'adresse à un public fort peu initié aux questions religieuses. M. Mariano a donc eu raison, en ce sens, de simplifier son sujet et d'ouvrir la voie aux ouvrages à venir, plus profonds et plus critiques. Le rôle d'initiateur ou de précurseur est ingrat ; mais ceux qui l'acceptent courageusement n'en ont que plus de mérite.

*
* *

Le troisième volume des œuvres complètes de M. Mariano comprend une introduction et trois parties, ou plutôt, trois articles dont les deux premiers ont paru à plus de trois années d'intervalle dans la *Nuova Antologia* (16 février, 16 mars 1897 — 1er, 16 septembre, 1er octobre 1900).

Dans l'*introduction* l'auteur expose sa méthode historique. Elle ne diffère pas de celle qu'il a déclaré suivre dans l'introduction au volume précédent. On se demande alors pourquoi le sous-titre, imprimé en grosses lettres sur la couverture : *Études, recherches et critiques.* Il déclare dédaigner l'étude des petits détails et plaint sincèrement ceux qui perdent leur temps à fouiller les vieux documents (p. 37). « Pour l'histoire et pour la science, dit-il, il faut des idées et des pensées » (p. 43). Rien de plus juste de chercher à travers les faits l'idée d'ensemble; mais le danger est que les idées philosophiques égarent complètement le savant en lui faisant voir ce qu'il a besoin de voir pour la défense de sa cause.

Cette réserve est d'autant plus justifiée que l'auteur entreprend d'écrire l'histoire à la Bossuet, ou, si l'on préfère, selon le point de vue théocratique de la plupart des livres de l'Ancien Testament. « Dans ce volume, dit-il, je pars d'une intuition de l'histoire fondamentalement idéaliste et dialectique (p. 22) »; je désire « surtout concilier des principes et des facteurs apparemment irréconciliables : l'activité humaine et la Providence divine » (p. 23), car c'est la Providence qui agit dans l'histoire et « entraîne bon gré mal gré les individus et les peuples, et les fait travailler à des buts qui dépassent ou contredisent leurs intentions et leurs actions » (p. 20). « Les grandes individualités historiques sont des instruments entre les mains de la Providence (p. 28). Sans intervention providentielle et divine, il n'y a plus d'histoire, mais le chaos » (p. 24). Et cette action de la Providence est certaine, car « tout le mouvement de l'histoire antérieure, peut être considéré comme une préparation au Christianisme » (p. 11). L'auteur ne se dissimule pas que son point de vue n'est pas celui de ses compatriotes; mais il espère un réveil des consciences religieuses qui lui donnera raison un jour ou l'autre.

Première partie : *le Judaïsme.* — M. Mariano n'est pas un ardent ami des Juifs : il ne peut se faire à l'idée que le Christianisme soit un développement du Judaïsme. « Le Christianisme, dit-il, n'est pas un épisode,

ni une génération, ni une continuation de la religion juive (p. 68), c'est une révélation divine qui jure avec le Judaïsme. » Dans toute cette étude, il s'efforce de montrer que les points d'attache avec le Judaïsme sont très lâches. Je ne prends qu'un exemple : l'unité de Dieu. Chez les Juifs, lisons-nous, elle est molle et impuissante, tout comme chez les Unitaires et les Libéraux modernes (p. 88), parce qu'elle n'est pas trinitaire — Les observations sur le légalisme juif ne manquent pas de justesse, mais l'auteur ne se rend pas compte qu'il fait, en réalité, le procès de toute religion où la dévotion mécanique prend la place de la véritable piété. Cela se voit principalement quand Il parle de l'Essénisme, produit spontané de l'esprit juif et simple exagération du légalisme, pense-t-il. — M. Mariano ne se déride qu'en parlant de l'influence des synagogues et de la diaspora sur le Christianisme, parce que ce sont les prosélytes alors, des païens convertis, et non plus des Sémites qui propagent le Christianisme. — Relevons encore la vaine tentative qu'il fait pour concilier la formation graduelle de la conscience religieuse du Christ avec sa divinité. Il n'explique pas davantage sa messianité.

Seconde partie : *les religions païennes*. — L'auteur commence par affirmer la folie de ceux qui veulent découvrir partout des antécédents (p. 149), quand il y a tout au plus des coïncidences fortuites. « C'est en vain, dit-il, que l'on cherche les racines de l'idée chrétienne dans l'orientalisme ou l'hellénisme ; le Christianisme est l'œuvre exclusive du Christ » (p. 153). S'il y a dans le Christianisme actuel des points de contact avec le paganisme, c'est parce que le Christianisme s'est approprié ce que le paganisme avait de bon ou ce qui s'accordait avec ses principes (p. 160-164). En faisant cela, Il ne s'est point déformé, comme quelques-uns l'affirment (p. 165), car le paganisme religieux, bien loin d'être un tissu d'erreurs, contient des éléments du divin et de la vérité (p. 199, 200, 206); s'il fut naturaliste, c'est que le naturalisme est la forme primitive de la religion (179). Les religions païennes sont le chemin qui conduit au Christianisme, et on les voit évoluer dans ce sens. On peut donc affirmer que « le Christianisme remonte au paganisme plus encore peut-être qu'il ne remonte au Judaïsme (p. 232). Le paganisme, en effet, contient en germe : 1° le monothéisme, et un monothéisme de meilleur aloi que celui des Juifs qui le confisquent pour leur nation; 2° le principe de l'immanence divine dans le monde. L'unité abstraite et transcendentale de Dieu, telle que la conçoit le Judaïsme, ne s'accorde pas avec la Rédemption (p. 240), il faut la Trinité. En tenant compte de tous les éléments « le Christianisme est la fusion dialectique de deux

principes : la transcendance juive et l'immanence païenne » (p. 243). — On ne saurait dire plus clairement que la divinité du Christ est une idée païenne et ce n'est pourtant pas ce que pense l'auteur ; mais l'antisémitisme a des dangers en littérature comme en politique !

Dans la troisième partie (*l'Universalisme de l'Empire Romain*), qui est une étude plus politique que religieuse, après avoir affirmé la nécessité de l'empire et sa supériorité sur les formes républicaines, M. Mariano conclut que « Rome et l'Empire créent le milieu historique extérieur, et en partie aussi intérieur, dans lequel les révélations divines du Christianisme pourront fructifier (p. 316). C'est l'empire qui a prédisposé les âmes à l'acceptation des idées chrétiennes » (p. 317).

C'est ainsi que l'auteur rêve à l'unité de la foi dans le monde, avec Rome pour centre, écho de l'unité romaine, sous le sceptre impérial des Césars divinisés !

TONY ANDRÉ.

M. DE WULF. — **Histoire de la philosophie médiévale, précédée d'un aperçu sur la philosophie ancienne.** — (Vol. VI du Cours de philosophie, publié par D. Mercier, directeur de l'Institut supérieur de philosophie à l'Université de Louvain. Louvain, Paris et Bruxelles.)

Le *Manuel* de M. de Wulf vise presque autant, par son objet, ses tendances, sa méthode, les religions que les philosophies. Si la philosophie est, pour lui, la science des causes premières et universelles des choses, la religion fournit une solution toute faite à une foule de problèmes qui intéressent l'ordre universel, la nature de Dieu et ses relations avec le monde sensible, l'origine et la destinée humaine, c'est-à-dire à des problèmes que la philosophie cherche à résoudre par des procédés rationnels (p. 2). Par conséquent il y a un terrain commun sur lequel la religion précède la philosophie ; il y a obligation pour celle-ci de prendre en considération les doctrines religieuses ; il y a nécessité qu'une religion erronée fausse l'orientation philosophique, tandis que la religion vraie est un adjuvant précieux pour les études spéculatives (p. 25).

S'il s'agissait de juger et d'apprécier, en son ensemble, l'œuvre de M. de Wulf, on pourrait dire que la philosophie pose aujourd'hui les problèmes soulevés par les sciences et se tient à l'écart des religions ; que, même

en admettant ce terrain commun, elle se refuse à prendre en considération les doctrines religieuses dont l'élaboration se fait par des procédés tout différents, afin de donner plus de sincérité et de valeur terminale à ses recherches. Enfin il y aurait lieu de discuter longuement ce qui est dit sur la « religion erronée », comme sur « l'adjuvant précieux » que la philosophie trouve dans « la religion vraie ». Et nous serions ainsi amené sans doute à rejeter les postulats sur lesquels l'œuvre se fonde et peut-être *à priori* l'œuvre tout entière. Il nous semble préférable, pour nos lecteurs, d'exposer ces postulats, et le système que l'auteur en tire pour juger les philosophies et les philosophes.

Voici en abrégé ce système, religieux par la base, philosophique par la conclusion : la religion chrétienne est vraie et seule vraie ; dans le christianisme, le catholicisme atteint seul la vérité complète et il l'exprime, en ses grandes lignes, au XIII[e] siècle, quand le dogme est systématisé. Donc la scolastique, ou plus exactement le thomisme, est la seule philosophie vraie, celle qui, par conséquent, est supérieure à toutes les autres et doit servir à les juger.

M. de Wulf suit ainsi les instructions de Léon XIII à tous les catholiques. Mais le pape n'a qu'à faire connaître ses décisions, le philosophe, qui les accepte, se doit de donner les raisons qui les rendent plausibles. Quelles sont celles que nous présente M. de Wulf ?

« Un grand fait religieux, dit-il (p. 8, 128), sépare en deux versants les destinées terrestres, c'est l'incarnation de J.-C. Révélée par un Dieu infaillible, la religion chrétienne a fixé définitivement l'homme sur les problèmes capitaux de la vie, en établissant la dépendance essentielle de l'homme vis-à-vis de Dieu, l'individualité des créatures, la finalité de l'univers, la distinction de l'âme et du corps, l'immortalité personnelle (p. 130-135). Surtout la théorie créationiste est une des plus importantes conquêtes de l'esprit chrétien sur l'esprit grec et païen ; elle supprime la dualité de la matière et de Dieu, l'effusion fatale de la substance ou de l'activité divine dans le fini, pour établir la production du monde *ex nihilo*, par un acte de la volonté libre du Tout-Puissant. Elle résout ainsi l'énigme insoluble ; elle maintient, avec Aristote, la distinction substantielle de l'être nécessaire et de l'être contingent, avec Plotin, la dépendance primordiale du monde vis-à-vis de Dieu. »

Ainsi la philosophie indienne et la philosophie chinoise (p. 10 à 20), antérieures à l'Incarnation du Christ, aboutissent au mysticisme panthéiste ou à la doctrine de l'émanation. Si la philosophie grecque est supérieure à la philosophie orientale, c'est peut-être qu'elle fut indé-

pendante de la théologie et qu'elle ne subit pas cette entrave qu'est pour les premiers essors de la raison, toute religion païenne (p. 22-23).

De même le judaïsme, qui a préparé le christianisme, lui est inférieur, puisqu'il ignore l'Incarnation de J.-C. La philosophie juive (p. 114), sortie de la religion, a toujours été, à son égard, dans une étroite dépendance : exégétique, éclectique, elle a pu opérer, avec Philon, une fusion complète de la théologie judaïque et de la philosophie grecque ; mais le produit de cette fusion, en raison même de l'infériorité du premier élément, en raison des emprunts faits par la suite aux Arabes pour le second, ne saurait être comparable en valeur à la synthèse chrétienne.

La philosophie arabe va souvent contre le Coran (p. 233) ; mais elle n'est guère qu'un emprunt fait à la Grèce par l'intermédiaire des Syriens; elle n'a qu'une ambition, c'est de bien commenter Aristote et souvent elle l'altère, en y ajoutant des éléments pris aux néo-platoniciens et aux gnostiques, comme à la psychologie souvent matérialiste des médecins grecs (p. 230).

On ne peut donc faire un choix qu'entre les philosophies chrétiennes. Et ce choix est analogue à celui qu'on doit faire entre les formes religieuses du christianisme, entre les Églises.

D'abord on écartera les systèmes de la Renaissance (p. 394), qui *presque tous* s'affranchissent des dogmes séculaires, qui tous, même lorsqu'ils affirment leur soumission au dogme catholique, haïssent la scolastique.

De même on laissera de côté le protestantisme : Luther, Calvin, Zwingle soutiennent que le dogme n'est pas fixé par une autorité ecclésiastique, que la raison seule est l'arbitre de ce qu'il faut croire. La philosophie et la mystique protestantes remplissent, à l'égard de la scolastique « le rôle de révoltée que joua l'Église protestante vis-à-vis de l'Église romaine..., le rationalisme envahit lentement cette philosophie au détriment de sa dogmatique et l'on voit s'accuser cet appauvrissement graduel de la croyance qui aujourd'hui encore est remarquable chez les savants protestants (p. 421). Les représentants de la spéculation nouvelle s'inspirent largement de l'individualisme absolu de l'esprit protestant et quand une théorie luthérienne leur paraît gênante, ils la plient de force aux exigences de leur philosophie » (p. 423). Quant aux mystiques protestants, ils sont pour la plupart entraînés jusqu'au panthéisme, jusqu'au monisme absolu, en contradiction manifeste avec les fondements mêmes du christianisme (426).

Le développement de la philosophie byzantine est irrégulier, lent, comme le génie byzantin lui-même : les idées antiques, recueillies de première main et dans leur forme originale, s'infiltrent beaucoup plus superficiellement que dans le monde arabe, qui les reçoit par de nombreux intermédiaires. Les Byzantins n'ont d'autre souci que de défendre ou de conserver, soit l'aristotélisme, comme Photius, soit le platonisme comme Arethas ou Psellus (226-227).

Ainsi les Indiens et les Chinois, les Grecs, les Juifs et les Arabes, les hommes de la Renaissance et de la Réforme, sont, selon M. de Wulf, inférieurs aux catholiques par leurs doctrines philosophiques comme par leurs croyances religieuses.

Mais la philosophie des Pères, dont les catholiques affirment l'autorité théologique ? Elle est inférieure, dit M. de Wulf, pour plusieurs raisons à la philosophie scolastique. D'abord elle se déploie dans une civilisation imbue d'hellénisme et se rattache intimement au monde qui disparaît ; avec des idées en partie nouvelles, elle a un mode ancien de penser. Puis les Pères ont un rôle essentiel, qui est d'établir et de développer le dogme, non de faire des raisonnements philosophiques. Manquant du legs théologique que les scolastiques tiennent des générations antérieures, ils éprouvent plus de peine à mener de front l'étude approfondie de la théologie et de la philosophie (p. 131). Enfin M. de Wulf donne une dernière raison, qui reparaît à plusieurs reprises dans son livre et qui pourrait conduire à des conclusions générales tout opposées à celles dont il s'est fait le défenseur : « La scolastique, dit-il, naît sur un sol vierge de civilisation hellénique, elle germe au sein des races germaniques, *appelées à détenir l'hégémonie intellectuelle* » (p. 131). En résumé, la philosophie patristique est incidente, fragmentaire, elle manque d'unité et recueille des théories stoïciennes, académiciennes, péripatéticiennes et néo-platoniciennes, juives et orientales (p. 132).

Donc la scolastique est, pour M. de Wulf, la philosophie qui l'emporte sur toutes les autres, comme le catholicisme romain est la religion qui l'emporte sur toutes les doctrines religieuses ou même chrétiennes. Mais il ne faut pas la confondre avec la philosophie médiévale, qui comprend, outre une philosophie byzantine et arabo-juive, une *antiscolastique*. La scolastique, dit-il (p. 147-148) en termes que nous tenons à reproduire exactement est, dans sa forme la plus parfaite, le résultat d'un éclectisme intelligent, aux allures indépendantes et originales ; elle cherche l'accord des enseignements de la religion catholique et des résultats de l'investigation philosophique. Saint Thomas, prince des

théologiens et des philosophes, a donné, dans son système, la plus brillante formule de la scolastique médiéviale, qui est l'œuvre du génie chrétien. Intimement mêlée à la théologie catholique, toujours respectueuse de la parole révélée, elle se distingue de la théologie par son objet formel, ses principes, sa méthode ; elle lui est subordonnée, non formellement, mais matériellement, puisqu'elle admet l'existence réelle de la révélation chrétienne ; elle en est l'auxiliaire, puisqu'elle démontre les motifs de la crédibilité. Sur les données aristotéliciennes, à la lumière des grandes vérités catholiques, l'œil fixé sur l'enseignement des Pères de l'Église, elle édifie une théodicée nouvelle, une des plus belles conquêtes de la pensée médiévale sur l'antiquité. L'existence de Dieu est démontrée par l'étude du monde contingent ; Dieu est non plus le moteur immobile, impassible dans sa contemplation, mais l'Être infini dans son actualité absolue ; le monde est subordonné à Dieu par la triple théorie de l'exemplarisme, de la création et de la Providence. En appliquant à l'étude de Dieu la métaphysique aristotélicienne, la théodicée prend, au XIIIe siècle, une ampleur qu'elle n'a ni chez les Pères de l'Église, ni chez les premiers scolastiques. Pour l'être contigent, il y a une triple composition, matière et forme, essence individuelle et essence commune, existence et essence. De là sortent une psychologie angélique... une théorie de la cause formelle qui se rattache à la féconde doctrine de la théologie... celle des universaux, *ante rem, in re, post rem*, du principe d'individuation, placé dans la *materia signata* et qu'il ne faut pas chercher dans la hiérarchie angélique, etc. En physique, en phsychologie, en morale, en politique, en logique, c'est de même à saint Thomas que M. de Wulf demande les caractères essentiels de ce qui, pour lui, constitue la philosophie scolastique, dualisme de Dieu et des créatures, ennemi irréductible de tout panthéisme ; théodicée créationiste, Dieu personnel, dynamisme modéré et affirmation de l'individualisme, évolutionisme et finalisme ; psychologie spiritualiste, expérimentale, objectiviste, méthode analytico-synthétique, morale eudémoniste, libertaire, etc. « Ainsi saint Thomas, dit M. de Wulf (p. 290), élargit l'Aristotélisme, démontre la possibilité d'un péripatétisme chrétien en corrigeant, dans le sens même de l'esprit péripatéticien, les parties de sa philosophie où Aristote est inférieur à lui-même ou s'éloigne des enseignements certains de la foi catholique. »

Il y a donc, pour M. de Wulf, une orthodoxie philosophique comme une orthodoxie théologique. Il donne son adhésion pleine et entière au thomisme, tout en se réservant de l'enrichir par les progrès des sciences

(p. 448), et il juge les systèmes en tenant compte de leur ressemblance, générale ou partielle avec le thomisme, des doctrines qu'ils lui ont transmises, qu'ils lui ont empruntées ou qu'ils pourraient encore lui fournir. Nous savons ainsi ce que le catholicisme thomiste pense aujourd'hui des systèmes anciens et du même coup des idées modernes. Il distingue deux camps opposés, au XIIIe siècle, les orthodoxes, les grands scolastiques, Albert le Grand, saint Thomas, saint Bonaventure, Henri de Gand, même Duns Scot, et leurs précurseurs Guillaume d'Auvergne et Alexandre de Halès ; les antiscolastiques, qui sont presque tous des averroïstes. Dans les « déviations de la scolastique » sont placées les doctrines de Roger Bacon, de Raymond Lulle, qui témoignent d'une trop grande condescendance pour les averroïstes ou qui édifient contre eux un système de défense exagérée.

Cette période d'apogée est précédée d'une période de formation où saint Anselme, Jean de Salisbury, Alain de Lille, saint Bernard, Hugues de Saint-Victor, s'opposent à Jean Scot Erigène, le père des antiscolastiques, aux Cathares, aux Albigeois, à Bernard de Tours, aux Amauriciens et à David de Dinant. Elle est suivie d'une période de décadence où M. de Wulf distingue encore des scolastiques, occamistes ou terministes, scotistes et thomistes, mystiques orthodoxes ; des antiscolastiques, averroïstes, mystiques hétérodoxes, déterministes, panthéistes, comme des déviations de la scolastique, systèmes où s'est infiltré l'averroïsme, mystique allemande de maître Eckehart et de son école, théosophie de Raymond de Sebonde, mystique théosophique de Nicolas de Cuse.

Enfin, pour une période de transition entre la philosophie médiévale et la philosophie moderne, qu'il conduit jusqu'au XVIIe siècle, M. de Wulf place dans la philosophie antiscolastique : 1° les systèmes philosophiques indépendants des dogmes, humanistes, platoniciens, aristotéliciens, stoïciens et atomistes, naturalistes et représentants du droit naturel et social ; 2° les systèmes philosophiques mis en harmonie avec des religions nouvelles, philosophie et mystique protestantes, mystique de la Cabale, philosophie de la religion et théisme, scepticisme. L'épuisement de la scolastique va croissant, elle ne sait pas se défendre contre les systèmes coalisés de la Renaissance, elle se désintéresse du mouvement de la philosophie contemporaine et se tient à l'écart des progrès des sciences : les faveurs vont à la philosophie moderne, respectueuse dès sa naissance des découvertes scientifiques.

De même dans la philosophie grecque, M. de Wulf manifeste une vive admiration pour Socrate et surtout pour Aristote qui ont fourni

bon nombre d'éléments à la synthèse scolastique. Il est sévère pour Platon, dont le réalisme conduit au panthéisme (47) et chez qui il refuse de voir un exemplarisme précurseur de celui de saint Augustin : pour le stoïcisme panthéiste, pour le néo-platonisme et son mysticisme, qui implique le monisme panthéiste le plus absolu.

On rencontre, dans l'ouvrage de M. de Wulf, des affirmations qui sont d'un apologiste ou d'un adversaire bien plus que d'un historien[1].

1) Sénèque parle des misères de la vie et de la nécessité d'un au-delà en termes magnifiques où plusieurs ont cru reconnaître l'influence bienfaisante d'un commerce d'idées avec saint Paul (100)... Proclus... accueille, métaphysique panthéiste, mystique, ascétisme, mantique, théologie *dévergondée* (126)... Les représentants de l'école athénienne se *cramponnent* aux derniers tronçons d'un paganisme *vermoulu* avec une *opiniâtreté* que les progrès universels du christianisme ne font que rendre plus acharnée. Quand l'esprit de l'enseignement athénien ne répondit plus aux convictions de la majorité des auditeurs, l'empereur Justinien ordonna, par un décret de 529, la fermeture de l'école (127). — L'édit de Milan avait donné à l'Église catholique droit de cité dans l'empire, le concile de Nicée avait fixé ses dogmes. Elle put désormais produire la vérité au grand jour, tenir des assises solennelles pour promulguer l'enseignement de ses docteurs et repousser les assauts de ses ennemis (136)... Partout se révèle le caractère turbulent et tapageur de Roscelin (177)... sa conversion *hypocrite* (180)... Bernard serait panthéiste et nous *devrions le ranger parmi ceux qui ont renié la scolastique* (195)... C'est une *tache* pour sa mémoire (Abélard), d'avoir suivi les traces de Jean Scot plutôt que celles de saint Anselme (203)... L'infatigable défenseur de l'orthodoxie au XIIe siècle (saint Bernard) peut être considéré comme le fondateur du mysticisme scientifique (220)... Le nom des Cathares est associé, au moyen âge, au déchaînement de la plus vile immoralité (223)... David fut conspué de son vivant comme hérésiarque et il se déroba par la fuite aux jugements ecclésiastiques (225)... Photius, *tristement* célèbre dans l'histoire religieuse (226)... Aristote... agrémenté des commentaires trompeurs d'Alexandre d'Aphrodise (229)... Suivant les principes rigoureux de la scolastique, le pouvoir temporel est subordonné au pouvoir spirituel (287)... Saint Bonaventure n'a jamais fléchi dans les principes fondamentaux de la scolastique (294)... Étienne Tempier, dont le caractère violent et emporté est d'ailleurs *démontré* (301). Les rationalistes du prémoyen-âge recouraient à des *subterfuges* pour sauver les apparences de leur foi compromise (324)... Dans la vie pratique, le fatalisme et le déterminisme favorisaient l'immoralité (329). Ruysbroek connut les écrits d'Eckehart sans verser dans ses erreurs (369). Comme autrefois les Amauriciens, les grandes associations mystiques, qui, préparèrent les voies à la Réforme, pratiquaient la *morale relâchée, légitimée par leur panthéisme* (375). L'abaissement général de la foi et des mœurs, le mysticisme allemand postérieur à Eckehart, les défections lamentables des schismatiques d'Occident avaient ouvert et aplani les voies au protestantisme (393)... Sous prétexte d'indépendance, la Renaissance lâche toutes brides à la pensée or-

On y trouve aussi une tendance à diminuer, autant qu'il convient, le nombre des hérétiques, à signaler l'importance des systèmes combattus, à s'entourer de tous les documents nécessaires pour en faire une exposition exacte. Avec lui on sait ce que des catholiques dociles aux conseils de Léon XIII et bien informés pensent en philosophie et comment ils jugent les religions ou les philosophies rivales. Il reste alors à voir ce que nous apprennent, avec une science incontestée, des hommes qui se placent, comme M. Hauréau, à un point de vue absolument opposé, puis ce que l'on doit penser de la scolastique étudiée d'une façon entièrement historique et impartiale[1].

François Picavet.

gueilleuse (395) : Ramus embrassa le calvinisme : cette abjuration augmenta à Paris le nombre de ses adversaires. Quand il y rentra, il périt dans le massacre de la Saint-Barthélemy (399)... L'impiété ne tarde pas à jeter bas les masques (407)... tout l'aristotélisme antiscolastique de la Renaissance est un contresens historique (409). Le panthéisme de Patritius avait la prétention de réconcilier la foi et la raison ; le panthéisme de *Bruno est une déclaration de guerre au catholicisme* (1417). — Bruno finit par se révolter contre Aristote... contre son ordre qu'il déserta, contre la religion dont il devint *l'infâme et déloyal persécuteur* (417). Machiavelli se laisse emporter aux pires excès de langage par sa *haine contre la papauté et le christianisme* (p. 419)... Luther, Calvin, Zwingli brisent l'unité de l'Église chrétienne d'Occident (421)... Mélanchthon travailla avec opiniâtreté à l'union des églises protestantes, mais *échoua piteusement* dans cette tâche (424). C'est la négation même du surnaturel (le socinianisme) dans le christianisme et la réduction du protestantisme au niveau de la philosophie (426). Le protestantisme contient en germe le mysticisme... un mysticisme faux... qui entraîne la plupart de ses adhérents jusqu'au panthéisme (426). On voit (dans Boehme) s'étaler toute la licence que le protestantisme donne à l'interprétation des Écritures (429). Le théisme devait plaire aux écrivains protestants, dans la mesure même où ils étaient soucieux de flatter les droits souverains de la raison humaine (431).

1) Voir les articles *Scolastique*, *Thomisme*, dans la *Grande Encyclopédie*, avec la bibliographie qui y est jointe.

N. G. Politis. — **Études sur la vie et la langue du peuple hellène** (Μελέται περὶ τοῦ βίου καὶ τῆς γλώσσης τοῦ ἑλληνικοῦ λαοῦ). Proverbes, t. I et II. — Athènes, 1899-1900, 2 vol. in-8, 80-600, 16-669 p.

Les deux beaux volumes de M. Politis ont paru dans la *Bibliothèque Marasli* et y marquent une innovation très heureuse, car cette Bibliothèque a son histoire. On sait que les Grecs riches font volontiers les Mécène, et il n'y a pas assurément là de quoi les blâmer. Il faut dire d'autre part qu'ils ne sont pas toujours bien conseillés, et qu'il y a donc quelques tâtonnements fâcheux à l'origine des fondations les mieux intentionnées. Il y en eut à l'origine de la *Bibliothèque Marasli*, destinée à mettre à la portée de toutes les bourses des ouvrages scientifiques. Mais au début, et cela rentrait dans les intentions du fondateur, c'étaient principalement des ouvrages traduits du français, de l'allemand ou de l'anglais, en sorte qu'on a vu paraître successivement le *Cours de littérature dramatique* de Saint-Marc Girardin, dont le besoin ne se faisait pas beaucoup sentir, et des livres de pure philologie, tels que l'*Histoire de la poésie latine* de Ribbeck, excellents en eux-mêmes, mais qui ne semblent pas d'une grande utilité pour tous ceux qui, s'ils ont poussé leurs études jusqu'au point où de pareilles consultations deviennent nécessaires, doivent bien pouvoir les consulter dans l'original.

Ce qui nous intéresse avant tout, c'est que la Grèce produise des travaux de première main, dont l'objet principal doit être la vie, l'histoire, la langue de la Grèce elle-même, soit ancienne, soit médiévale, soit moderne. Il est assez piquant, par exemple, de voir figurer dans une collection de ce genre, la traduction des *Principes généraux de grammaire comparée* de Withney et Jolly, alors qu'on n'a pas osé faire en grec et imprimer en Grèce une Grammaire historique du grec moderne, sous prétexte que la langue, dont d'ailleurs se sert tout le monde, est frappée de discrédit et taxée de vulgaire. Du moins, avons-nous la satisfaction de voir cette belle langue représentée par des échantillons savoureux à chaque page de l'œuvre magistrale de M. Politis, qui n'a pas moins entrepris qu'une collection générale de tous les proverbes modernes, un vaste répertoire, assez complet heureusement pour qu'avec la fin du second volume nous n'en soyons encore qu'à la fin de la lettre A.

On n'a pas besoin de signaler dans cette Revue l'intérêt que présente la littérature des proverbes à tous les points de vue. Ce sont les archives

orales et vivantes d'un peuple, celles où se reconnaît le plus sûrement le tour de son esprit et de ses croyances, où se retrouvent jusqu'à ses institutions, où il se met tout entier, même quand il emprunte, car il sait toujours marquer la monnaie courante à sa propre effigie. Aujourd'hui, cette littérature a pris une grande importance; il suffira, pour s'en convaincre, de se rappeler, je ne dis pas les recueils spéciaux qui ont vu le jour dans ces dernières années, mais seulement le prix qu'atteignent des dictionnaires comme ceux de Nicot, Cotgraeve, Richelet, Furetière et même la première édition du Dictionnaire de l'Académie uniquement parce que dans ces ouvrages, et dans le Dictionnaire de l'Académie, plus qu'on ne le croit généralement, les exemples figurent sous formes de proverbes.

M. Politis n'a pas négligé, il a même recherché les comparaisons qui peuvent s'établir entre les proverbes des autres peuples et ceux de la Grèce moderne. On trouve ces rapprochements, souvent accompagnés de quelques remarques, à la suite de chaque article. C'est encore là un intérêt de plus que présente ce livre excellent, quoique, à vrai dire, la parœmiographie grecque, à elle seule, suffise à lui donner un intérêt scientifique hors ligne.

On sait le rôle que joue le proverbe dans la littérature grecque, en général, sous forme de sentence, d'axiome ou de proverbe proprement dit. On peut dire que la littérature grecque tout entière en est pénétrée et que ce goût parénétique et didactique est un des traits les plus saillants et les plus profonds du génie grec. Aristote aurait déjà fait, semble-t-il, un premier recueil de proverbes. Platon, les tragiques eux-mêmes, plus tard Lucien, Plutarque en sont remplis, et l'Anthologium de Stobée n'est lui-même qu'une vaste compilation de la littérature proverbiale à travers les auteurs anciens, si l'on entend par proverbe, dans un sens un peu élargi, toute chose bonne à dire et à retenir.

La Grèce médiévale et moderne a continué cette tradition. M. Politis n'avait pas à s'occuper de la Grèce ancienne. Après les deux volumes de Leutsch et Schneidewin, O. Crusius prépare un *Corpus paroemiarum graecarum*. M. Politis avait toutefois une position à prendre. Les premiers collecteurs de proverbes modernes, suivant en ceci un système ou un préjugé général, s'ingéniaient toujours coûte que coûte à identifier tout proverbe moderne avec un proverbe ancien, lequel, car cela s'est aussi vu, était quelquefois forgé de toutes pièces. M. Politis n'est point possédé de cette manie, et sa manière est plus intéressante, parce qu'elle est plus scientifique.

Il est, en effet, beaucoup plus intéressant de constater, sans qu'il y ait précisément solution de continuité entre les deux Grèces, deux civilisations distinctes, indépendantes qui, justement parce qu'elles se rattachent l'une à l'autre par des fils souvent ténus et délicats, finissent par ne plus avoir d'autres rapports que ceux dont une évolution continue rend parfois le caractère à peine visible, d'autres fois visible à l'étude seulement.

Le fort du travail de M. Politis a donc porté sur les proverbes byzantins et sur les proverbes modernes. Ceci nous engage dans une série de réflexions qui feront mieux ressortir, je l'espère, le mérite et la nouveauté du livre.

La première partie (p. 1-132) contient, après une introduction bibliographique de 80 p., sept recueils de proverbes byzantins (t. I, p. 3-132), qui doivent être ajoutés aux belles collections publiées jusqu'ici par M. K. Krumbacher. Ces divers recueils ou sont inédits ou nous sont ici donnés dans des versions intéressantes. Le tome II (p. 11-127) nous offre l'importante collection de Levinus Warner (xvii[e] s.), annoncée dès le t. I (p. 27) par une notice de M. D. Hesseling, à qui est due cette découverte et qui la publie, avec une excellente introduction, dans l'ouvrage de M. Politis, à qui il a bien voulu en céder la primeur [1].

Parmi les proverbes du t. I, il convient de mentionner les proverbes théologiques. On sait que le proverbe, en Orient, a été d'un grand usage dans la littérature sacrée et qu'il servait même quelquefois de texte à un sermon. Ce fait n'est pas complètement inconnu en Occident et M. Hauréau, dans un article souvent cité en la matière, a signalé toute une série de sermons latins au xiii[e] siècle, dans lesquels se trouvent intercalés des proverbes en français, c'est-à-dire en langue vulgaire, qui servent souvent de thème à développements moraux et allégoriques. A cet usage se rattachent, en Orient, les nombreux proverbes à sens théologique qui se rencontrent dans les recueils byzantins. De même que, dans les bestiaires et les physiologues, les bêtes de la création deviennent matière à allégorie chrétienne, de même, dans un proverbe, on cherchait et l'on finissait toujours par trouver le sens mystique et surnaturel que l'on exposait alors en quelques lignes de prose, à la suite du proverbe. Par exemple, le proverbe suivant lequel « la mariée est tou-

1) La notice du t. I et l'introduction du t. II sont en grec puriste. Naturellement, ce n'est ici qu'une traduction et M. Politis nous en prévient lui-même p. 8, t. II. La notice, t. I, κζ', est dans *le même cas*.

jours bonne, du moment qu'elle n'est pas aveugle », signifie dans l'interprétation ecclésiastique que l'âme est toujours en bon état, quand elle n'est pas en état de péché. De ces proverbes, qui ne sont pas aussi monnaie courante que l'on pourrait le supposer, le nombre a été porté par M. Politis de 129 qu'il était avant lui, à 222 qu'il est maintenant.

Ce n'est pas le seul profit que trouveront les lecteurs de cette *Revue* dans cette Paræmiographie comparée de la Grèce. C'est un plaisir de la parcourir, de s'arrêter — on est tenté à chaque page —, toutes les fois qu'on est sur la piste d'une superstition, d'une croyance ou d'une légende populaire. La consultation du livre est aisée, car les proverbes y sont rangés par ordre alphabétique suivant le mot important, le mot qui fait saillie et qui a donné naissance au proverbe. C'est ainsi qu'on trouve de curieux renseignements pour toutes les branches du folklore aux mots ἅγιος, ᾅδης, αἷμα, ἅλας, ἀλάτι, ἀλεποῦ, ἀμαζόνα, ἁμαρτία (où il y a un long et instructif commentaire), ἄντρας, ἄθρωπος, Ἀπρίλης, ἄστρο, avec la curieuse locution μιλεῖ μὲ τἄστρο. On pense bien qu'avec un guide comme M. Politis, versé dans ces études, on trouve à glaner partout, car il ne manque pas une occasion, à la suite de chaque proverbe, d'en retrouver le sens, d'en marquer l'origine, de nous rapporter soit un conte, soit une superstition, soit un usage qui l'éclairent à nos yeux.

Et maintenant, par scrupule professionnel — pour montrer aussi la sincérité de mes éloges — je veux y mêler quelques critiques.

La première est infiniment petite et s'adresse plutôt à l'imprimeur. Le caractère courant, employé dans les deux volumes, est ce qu'on pourrait appeler le *grec droit*. Il ne manque pas d'élégance. Mais M. Politis est amené souvent à citer en alphabet romain. Or, ce romain n'est pas du même corps que le grec, ce qui est assez désagréable à l'œil. Dans des éditions aussi soignées, on aurait sans peine évité l'inconvénient, soit en fondant, ce qui n'est pas bien cher, soit en *parangonant*, ce qui coûte peut-être davantage, mais toujours pas beaucoup.

Voici maintenant qui vise l'auteur lui-même. Il donne, p. 20 suiv. de la Préface du t. I, une bibliographie très nourrie de différents recueils qu'il a consultés. Je suis heureux de pouvoir lui signaler quelques lacunes. Je me borne naturellement à la bibliographie grecque, car M. Politis n'a voulu être complet que là. Il a utilisé, entre autres périodiques, l'excellente Ἐφημερὶς τῶν Φιλομαθῶν. Les quatre premières années de ce recueil sous le titre Ἐφημερὶς τῶν μαθητῶν semblent lui avoir échappé. Il y a des proverbes I (1852), p. 4, p. 8, p. 43, p. 183

(Παροιμίαι καὶ γνῶμαι ἀρχαῖαι πρὸς νέας κατὰ παράθεσιν ὑπὸ Κωνσταντίδη, 36 prov.). Dans les années qu'il cite, je relève quelques omissions, p. e., t. V (1857), p. 147 (il y a un proverbe, col. I, s. v. ἀντάρα et d'autres plus loin ; de même p. 171, p. 185, p. 217). J'ai fait le dépouillement de tout le recueil — et de celui-là seulement — ; mais je ne veux pas aborder ici les autres années. Ce qui a pu tromper M. Politis c'est que les proverbes se trouvent souvent intercalés dans des lexiques dialectaux auxquels ce périodique faisait volontiers accueil. Ainsi M. Politis connaît bien les proverbes donnés comme tels (avec le titre Παροιμίαι τινές), t. V, p. 146. Les proverbes de la p. 147 lui ont échappé, parce que la rubrique est changée. Je sais bien que M. Politis ne s'occupe dans sa liste que des recueils caractérisés. Mais pour le résultat, cela revient au même. Ainsi le proverbe donné Ἐφ. τ. Φ., t. V (1857), p. 147, col. 1, s. v. ἀντάρα, ne se retrouve chez M. Politis ni au mot ἀνήφορος, ni au mot ἀντάρα, ἀνταρεύομαι, qui manquent totalement. Je suis sûr qu'en parcourant la *Pandora* et d'autres périodiques, on pourrait signaler d'autres lacunes de ce genre ; mais ce n'est pas ici notre affaire. Pour le recueil en question il en est d'autres que je passe.

Il y a également un petit renseignement dans le Φιλίστωρ, 1861, p. 243 (article de Mavrophrydis). Enfin, M. Politis n'a pas connu le périodique Ὁ Κόσμος, CP., 1882. Il y a dans le t. II (1883), p. 177, d'intéressants proverbes d'Amissos[1]. Un supplément sera, je crois, nécessaire à la fin de ce recueil magistral.

Voici, pour la fin, une critique plus sérieuse, car on est quelque peu étonné de voir un homme comme M. Politis écrire οἱ σκύλαις, ταῖς ἄλλαις, ταῖς δυό, et aller même, dans une note (t. II, p. 8-9, note 1), jusqu'à défendre cette orthographe et chercher dans l'accusatif moderne un datif ancien ! Il n'est pourtant pas difficile de voir, même sans être linguiste de profession, que, pour que pareil fait ait été possible, en dehors de toutes les raisons qui s'y opposent, encore faut-il que le datif ταῖς ait existé, ait eu une vitalité propre au moment où l'accusatif τές fait son apparition. Or, M. Politis sait bien que cela n'est pas le cas.

M. Politis me prend à partie parce que dans les *Essais de grammaire historique* j'avais dit que « l'emploi du datif pour l'accusatif est chose impossible et tout à fait sans exemple » ; et pourtant, dit-il, lui-même a trouvé, dans des inscriptions grecques, le datif employé à la place de

1) Je signale, *ib.*, t. I, p. 361, des extraits du Cod. Barocc. 68 (cf. Krumbacher², p. 908, 2, B,) publiés par N. Dossios.

l'accusatif[1]. N'est-ce pas là un peu chercher chicane et détacher trop aisément une ligne de l'ensemble des démonstrations qui lui donnent toute sa valeur? Tout se rencontre sur les inscriptions; mais il n'y a pas d'exemple, du moins à moi connu, d'un datif employé pour l'accusatif, dans aucune langue parlée. La formation de τές paraît improbable à M. Politis et l'explication qu'on en donne, forcée. Je crois au contraire que, pour tout linguiste, elle est aussi claire que possible (*Essais*, t. I, p. 127 spécialement). L'existence de τίς (acc. plur.) n'est guère plus embarrassante. Cette forme provient de τές dans des régions qui changent *e* atone en *i*; M. Politis écrit bien lui-même κι (pour καί), p. 356, t. I et κάθη, p. 357 (pour κάθεται). Cette forme a pénétré de ces régions dans la langue commune. Tout comme les proverbes, les formes des mots voyagent, si bien que la langue commune nous offre parfois des individus représentant des régions où un phénomène linguistique est général, comme c'est le cas pour τίς au lieu de τές, comme c'est aussi le cas pour ἤπια au lieu de ἔπια, alors que l'augment est d'ordinaire en *é*, *ékama* et non *ikama*.

D'ailleurs, comment M. Politis fait-il son compte et comment s'arrange-t-il avec l'histoire? Il faut bien admettre pourtant — et il semble l'admettre lui-même — que le nominatif pluriel de la troisième déclinaison a entraîné l'accusatif -ες, que l'analogie de là s'est étendue aux accusatifs, puis aux nominatifs des noms de la première déclinaison. Si on l'admet, on admettrait que le substantif, dans τὲς λαμπάδες, nous offre bien un accusatif, tandis qu'on aurait l'article au datif! M. Politis se heurtera partout à des contradictions insolubles. J'insiste, parce que M. Politis, esprit honnête et consciencieux, est de ceux que l'on peut ramener. Il ne nous donne lui-même aucune raison de l'explication qu'il adopte, alors que les raisons abondent de notre côté et sont conformes à toute l'histoire. Ces théories et ces orthographes déparent un si beau livre. M. Politis peut nous croire : les faits sont tout aussi indiscutables que l'importance des proverbes — et que le haut mérite de son propre ouvrage.

Jean Psichari.

1) Dans la seconde des deux inscript. citées (Ditt.², 1, 330, 44, il n'y a guère qu'un emploi un peu gauche du datif au lieu de l'acc. Dans la première, (Heberdey, *Opram.*, p. 52, XX A, 6), on ne peut voir qu'une pure *dittographie* (voir *ibid.*). Rien de bien sérieux dans tout cela.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Roisel. — L'Idée spiritualiste. — Paris, F. Alcan. 1 vol. in-8° de 194 pages.

On peut argumenter, à perte de vue, sur la nature et le fondement du spiritualisme ; mais il est impossible de retracer le développement historique de cette doctrine sans s'appuyer sur l'histoire des religions. C'est ce qu'a compris M. Roisel, et c'est à ce titre que son livre relève de notre appréciation.

L'auteur aurait dû commencer par définir ce qu'il entend par l'idée spiritualiste. Est-ce la croyance à l'existence d'un principe ou élément immatériel, mis en opposition avec les manifestations matérielles de la nature ? Ou bien est-ce simplement l'admission de personnalités surhumaines et mystérieuses, matérielles ou non, que les sauvages conçoivent derrière tous les phénomènes ? Il nous dit, en s'appuyant tant sur l'ethnographie comparée que sur l'archéologie préhistorique, que l'idée spiritualiste apparut dans l'humanité dès les temps quaternaires — les « Coushites » qui vivaient à cette époque se représentant les objets de la nature comme habités par des esprits qui agissent volontairement. — C'est de cette croyance primitive qu'il fait dériver partout, *sauf chez les Aryens*, les hypothèses successivement proposées pour expliquer l'origine des choses.

La croyance aux spectres fut la seconde étape : « Après s'être imaginés que les corps de la nature sont habités par des esprits, les Coushites furent amenés à penser qu'eux-mêmes servaient de résidence à un esprit particulier ». — (La logique ne nous fait-elle pas plutôt admettre que l'homme a conclu, au contraire, de la conscience de sa personnalité à l'existence d'une personnalité analogue dans les objets extérieurs ?) — Après bien des générations, « certaines races » placèrent l'innombrable quantité des esprits sous la dépendance d'une divinité supérieure en qui se confondirent toutes les forces *malfaisantes*. Tel fut le dieu primitif, essentiellement malveillant, « le Moloch adoré sous des noms différents par les tribus coushites et sémitiques. » Ce « molochisme » fut la religion sanguinaire de l'Amérique, de l'Afrique, de l'Europe et de l'Asie occidentale. Son type le plus caractéristique s'est rencontré chez les Arabes et chez les Israélites ; il s'est perpétué jusqu'à nos jours dans le meurtre rituel des Juifs.

Alors apparurent les Scythes. La cause unique de toute production étant, aux yeux de la « race scythique », la génération, — l'univers devint le résultat de deux principes : l'un, mâle et actif, ce fut l'esprit ; l'autre, femelle et passif, ce fut la matière. « Cette hypothèse fut le fondement des religions de l'antiquité classique ». Le peuple qui la propagea fut celui auquel est attribuée la décou-

verte du bronze et dont les « Pélasges » constituent la branche européenne. On doit à cette race les cultes phalliques, les obélisques, les pierres levées, la croix, dont les deux traverses représentent « l'union du phallus et du cteis »; enfin, les images du serpent qui, du Mexique à l'Égypte et de l'Irlande à l'Inde, symbolise, paraît-il, la voix lactée, ceinture et support de l'univers. Les Juifs avaient adopté la croix pour y crucifier des enfants, à l'instar de l'agneau pascal; ainsi s'explique qu'elle a passé aux chrétiens!

C'est l'entrée en scène des Aryas qui amena la destruction de l'empire scythe. La race aryenne considérait les phénomènes comme les révélations temporelles d'une substance universelle dont les forces diverses constituaient une foule d'entités tour à tour séparées et confondues. Le culte de cette race était la vénération de la nature; elle admettait bien un certain dualisme entre les phénomènes bienfaisants et hostiles, mais, au delà de cette conception, elle reconnut et personnifia l'unité substantielle des phénomènes. Ses dieux n'avaient rien de cruel. Si elle admit le sacrifice ce fut avec ce caractère nouveau que le dieu était présent dans la victime. « Cette intervention de la divinité était la conséquence inévitable du panthéisme des Aryas ». — Nous engagerons fort l'auteur à lire Robertson Smith; il apprendra comment l'assimilation de la victime à la divinité constituait la partie caractéristique et peut-être primitive du sacrifice chez les Sémites. M. Roisel, du reste, ne nous montre pas sur quels faits il se fonde pour dénier aux Aryas — contrairement au témoignage des documents et des traditions — la croyance générale à des esprits, c'est-à-dire à des personnalités surhumaines résidant dans les corps de la nature.

Il se borne à affirmer que l'influence aryenne dut composer avec les croyances, les rites et les symboles du molochisme, ainsi que du scythisme : de là, chez les Hindous, le culte de Çiva; chez les Grecs, chez les Sémites occidentaux et même chez les Égyptiens, le culte des grandes déesses de la nature; chez les Perses, le culte de Mithras-Mithra, divinité hermaphrodite, qui, en se dédoublant, donna naissance à Mithras la Mère Universelle et à Mithra son fils (!) L'influence du mazdéisme perse pénétra ensuite en Judée par les captifs de Babylone, en Grèce et en Egypte par l'école platonicienne, enfin dans l'Occident par les gnostiques, les manichéens et... l'église romaine. Quant au christianisme, il est « une sorte de bouddhisme entaché de molochisme ». C'est seulement de nos jours que « les sentiments aryens » commencent à secouer les superstitions « qui pendant des milliers d'années firent trembler l'humanité ».

Des esprits judicieux trouvent qu'on a un peu abusé de l'Arya et du Sémite primitifs pour expliquer les religions de leurs descendants respectifs. Que sera-ce donc, quand on y ajoute le Coushite et le Scythe, le Pélasge et l'Atlante?

L'étude de la philosophie grecque fournit à l'auteur un exemple qu'il croit typique de la lutte entre l'instinct « aryen » et celui des races plus anciennes. Le Dieu d'Aristote et celui de Platon lui semblent d'origine scythique; par contre, avec Plotin, on rentre dans la théorie « aryenne » de l'émanation. Ses préférences, toutefois, vont à l'atomisme de Leucippe et d'Épicure, dans lequel il voit

« l'hypothèse la plus rationnelle de toutes celles que l'homme a encore conçues ».

Tel est le résumé de ce livre qui nous paraît prendre les mêmes libertés avec l'histoire qu'avec l'ethnographie et l'archéologie. Ses incursions, assez rares du reste, dans le domaine philologique ne nous semblent guère plus heureuses. Non content d'accepter, les yeux fermés, l'assertion de Diodore qui fait dériver Jéhovah du chaldéen Jao, il déclare que le même nom divin se retrouve dans l'Amérique centrale. Ailleurs il nous donne l'Eden pour une altération judéenne du zend *Eran*, comme si les textes cunéiformes ne nous renseignaient pas sur l'existence d'un Eden chaldéen! — Narayana « qui se *meurt* sur les eaux » n'est sans doute qu'une coquille typographique.

Les lecteurs de la *Revue* sont suffisamment familiers avec les questions d'histoire religieuse pour nous dispenser de discuter plus à fond l'argumentation historique de l'auteur. Quant à sa thèse philosophique, nous ne pouvons que lui souhaiter plus de chance près de la critique compétente.

GOBLET D'ALVIELLA.

RICHARD CATON. — **The temples and ritual of Asklepios at Epidauros and Athens**. Londres, 1900.

M. Richard Caton n'est point un archéologue ni un historien, mais un médecin et un professeur de physiologie de Liverpool, qui a beaucoup voyagé en pays grec. Il s'est naturellement intéressé de préférence au culte d'Asklépios, antique patron de la médecine. Il a visité avec une curiosité toute particulière les sanctuaires du dieu à Épidaure et à Athènes, et de retour en Angleterre il a exposé, dans deux conférences, ses impressions et ses idées ; il a ensuite publié le texte de ces conférences en une plaquette fort agréable. Les conférences avaient été accompagnées de nombreuses projections ; la publication reproduit un tiers environ des clichés qui ont servi à ces projections. Parmi ces illustrations, les unes représentent quelques-uns des monuments du sanctuaire d'Épidaure et de l'Asklépeion d'Athènes, soit dans leur état actuel, soit tels qu'ils ont été restaurés, surtout par l'architecte français Defrasse; les autres nous montrent plusieurs sculptures et fragments de sculptures trouvés pour la plupart à Épidaure.

Il est à peine besoin d'ajouter que ce n'est pas là une œuvre d'érudition, et qu'on y chercherait en vain des observations originales. M. R. Caton attribue à deux ou trois des édifices du sanctuaire d'Épidaure des destinations qu'il déclare nouvelles ; par exemple il suppose que la construction circulaire appelée Tholos, dont les fondations présentent l'aspect d'un labyrinthe composé de plusieurs galeries circulaires, étaient la demeure des serpents sacrés (*the home of the sacred serpents*) ; il croit retrouver un hôtel dans un grand bâtiment quadrangulaire à l'intérieur duquel a été reconnue la présence de quatre cours en-

tourées de portiques. Mais ce sont là de pures hypothèses, que l'auteur propose sans même les appuyer sur des essais de démonstration, et l'on ne saurait y voir un progrès véritable ou des résultats nouveaux, après les travaux si importants et si solides de Cavvadias, de Lechat et Defrasse, de Dœrpfeld, de Paul Girard. Suivant la mode anglaise, M. R. Caton a simplement voulu communiquer au public les impressions qu'il avait éprouvées et les observations qu'il avait pu faire en visitant le sanctuaire d'Épidaure et l'Asklépéion d'Athènes.

La première des deux conférences (*Lecture I*) est consacrée entièrement à la description des deux sanctuaires ; la seconde (*Lecture II*) traite brièvement du culte d'Asklépios, des prêtres du dieu, des cures et des guérisons miraculeuses mentionnées par de nombreuses inscriptions, du rôle que jouaient dans ces cures les songes et les serpents sacrés ; elle renferme en outre une classification des monuments épigraphiques qui ont été recueillis à Épidaure. Ces deux conférences se lisent avec agrément.

Parmi les illustrations, il en est qui manquent un peu de netteté, et dans lesquelles les détails sont restés un peu flous. Nous signalerons enfin, dans l'*Index bibliographique* qui termine la plaquette, des erreurs, peut-être involontaires, comme Diehl (K.), *Excursions archéologiques en Grèce*; Ganneau (C.) au lieu de Clermont-Ganneau, et surtout Pausanius (*sic*), pour Pausanias.

J. Toutain.

Cyrus Adler et I. M. Casanowicz. — **Descriptive Catalogue of a Collection of Objects of jewish Ceremonial deposited in the U. S. National Museum**, by Hadji Ephraim Benguiat, extrait du *Report of the U. S. National Museum for 1899, p. 539-561*. Washington, Government Printing Office, 1901.

Une section du *United States National Museum* est consacrée à l'histoire des cérémonies religieuses, c'est-à dire à un objet analogue à celui de notre Musée de l'Histoire des Religions. Tout ce qui se rapporte à cette entreprise ne peut donc manquer d'intéresser les lecteurs de cette Revue.

Dans la brochure que nous sommes chargé de leur présenter est décrite une collection de 62 objets se rapportant au culte et aux usages religieux israélites ; il y en a de tout âge et de toute provenance, depuis des tapisseries anglaises du XIIIe siècle jusqu'à un talisman confectionné pour le donateur même de la collection ; il y en a qui viennent d'Orient, d'Espagne, de France.

Ces différentes pièces sont classées de la façon suivante : I. Objets employés dans le service de la synagogue. — II. Objets employés pour la prière. — III. Objets employés dans un intérieur juif à l'occasion de certaines solennités : *a*) sabbat ; *b*) Pâque ; *c*) Tabernacles. — IV. Objets employés dans des occasions spéciales (présentation à la synagogue, mariage). — V. Divers. — VI. Illustrations de récits bibliques.

Le texte contient, outre une description sommaire des objets exposés, quelques explications fort claires sur l'usage auquel ils sont destinés. De sorte que ce petit ouvrage constitue un auxiliaire utile pour ceux qui désirent avoir quelques notions sur le culte juif actuel.

La valeur de ce catalogue est rehaussée par les belles planches qui l'accompagnent, au nombre de 36, et qui représentent les principales pièces de la collection.

Une petite critique en terminant. La tapisserie reproduite à la planche 36 nous paraît figurer, non pas « probablement l'histoire de Judith et d'Holopherne », comme le veut la notice explicative, mais certainement l'histoire de David et de Bathséba : à gauche on voit la jeune femme au bain, recevant une lettre des mains d'un messager, tandis que le roi la regarde du haut d'une tour; à droite, en bas, David remet à Urie la lettre qui renferme son arrêt de mort : au-dessus on voit Urie périr dans la mêlée; enfin, au milieu, en haut, le roi, debout à côté de Bathséba, écoute la censure de Nathan, qui lui montre la brebis du pauvre.

Adolphe Lods.

Études de théologie et d'histoire, publiées par MM. les professeurs de la Faculté de théologie protestante de Paris, en hommage à la Faculté de théologie de Montauban à l'occasion du tricentenaire de sa fondation. 1 vol. gr. in-8 de v et 357 p. — Paris, Fischbacher.

Au mois de juin de cette année la Faculté de théologie protestante de Montauban a fêté le 300e anniversaire de sa fondation. A cette occasion et pour rendre hommage à sa sœur aînée, la Faculté de théologie de Paris a dédié à celle de Montauban un beau volume de Mélanges théologiques et historiques, auquel tous ses membres ont collaboré. La variété même de ces études ne se prête pas à une discussion succincte. Je me bornerai donc à en signaler brièvement le contenu.

I. Le volume s'ouvre par une étude magistrale du regretté doyen *A. Sabatier* — la dernière, hélas! qui soit sortie de sa plume — sur *La doctrine de l'expiation et son évolution historique*. L'auteur lui-même nous avertit qu'il ne faut y voir qu'un essai d'appliquer rigoureusement la méthode historique à l'étude des croyances et des doctrines religieuses, afin de montrer, par un exemple pratique, la nature et la fécondité de cette méthode. Il n'a pas voulu faire en détail l'histoire de la doctrine de l'expiation, déjà faite par Chr. Baur et par Ritschl; il s'est proposé de rechercher l'origine des notions qui la constituent, de noter les grandes phases qu'a traversées la pensée chrétienne et de dégager la tendance de cette évolution. M. Sabatier examine donc successivement les notions bibliques : chute d'Adam, notion du sacrifice dans l'A. T., doctrine morale des prophètes, l'évangile de Jésus, théorie paulinienne, celles de l'Épître aux Hé-

breux et du IVe Evangile. « En résumé, dit-il, nous arrivons à distinguer nettement deux courants d'idées dans la Bible : l'un qui a pour point de départ la notion lévitique du sacrifice et se développe dans l'Epître aux Hébreux et dans les écrits johanniques (?) ; l'autre, qui part de l'idée prophétique du juste souffrant à cause des péchés et pour le profit de son peuple, idée que reprennent Jésus et Paul » (p. 29). Ensuite il passe en revue les différentes formes de la doctrine ecclésiastique : la rançon payée à Satan, la théorie d'Anselme, celle des scolastiques, la critique socinienne qui ruine la notion juridique de la satisfaction, et les principales théories modernes dans lesquelles prévaut l'élément moral. Sa conclusion est que les notions de sacrifice, d'oblation, de propitiation ou d'expiation proviennent des cultes antérieurs au christianisme. « Au lieu de se séparer de l'histoire humaine, la vie et la mort du Christ y rentrent, y font éclater la loi qui la régit et, en y multipliant sans cesse la puissance du dévouement rédempteur, la transforment, la dominent et l'orientent vers sa fin divine » (p. 74-75).

II. M. G. *Bonet-Maury* a consacré une quarantaine de pages à faire revivre *Jean Cameron* qui fut pasteur de l'église de Bordeaux et professeur de théologie à Saumur et à Montauban (1579-1625).

III. M. *Ménégoz* donne une *Etude comparative de l'enseignement de saint Paul et de saint Jacques sur la justification par la foi*, où il montre que la contradiction entre la justification par la foi chez Saint Paul et par les œuvres chez saint Jacques, provient surtout de ce qu'ils n'entendent pas la même chose par la Loi. Pour le premier c'est la loi rituelle, pour le second c'est aussi la loi morale dont les œuvres sont bonnes. Mais il y a aussi une différence de conception morale. Jacques est synergiste, Paul ne l'est pas. Seulement il faut observer que Jacques n'est pas théologien et qu'il ne faut pas attribuer à ses paroles le sens rigoureux des termes de l'École. Il se sert parfaitement du terme de πίστις dans le sens mystique où l'emploie Paul. Au fond tous deux prêchent le même évangile.

IV. M. *Edmond Stapfer* a eu l'heureuse idée de tracer, dans ce volume dédié à la Faculté de théologie de Montauban, le portrait de l'un des hommes qui l'ont le plus honorée au XIXe siècle et dont le nom n'a pas la notoriété qu'il mérite. Dans *Michel Nicolas critique biblique* M. Stapfer retrace sa vie et son œuvre scientifique.

V. M. *Edouard Vaucher*, professeur de théologie pratique, a contribué au volume par un intéressant mémoire sur *André Gérard d'Ypres et la théologie pratique*. Ce théologien du XVIe siècle, en latin Hyperius, a joui d'une assez grande notoriété en Allemagne, puis on l'a oublié, jusqu'à ce qu'il ait été remis en honneur dans la seconde moitié du XIXe siècle, où l'on a voulu faire de lui le fondateur de la théologie pratique comme corps de science. M. Vaucher juge cette opinion exagérée. Il montre que Gérard n'a guère eu de succès comme organisateur d'églises, mais il lui reconnaît une place au premier rang des théoriciens de la prédication.

VI. Le regretté *Samuel Berger* avait laissé une courte notice sur une *Bible*

copiée à Porrentruy. En la publiant après sa mort on a tenu à l'associer encore une fois à l'œuvre de cette Faculté qui lui était si chère. Il s'agit d'une bible mixte, c'est-à-dire combinant le type des « bibles parisiennes » avec un type antérieur. Elle fut copiée par H. Monnier, prêtre de Porrentruy au xve siècle. Ce manuscrit contient le IVe livre d'Esdras, avec la mutilation ordinaire du ch. vii.

VII. M. *Raoul Allier* analyse, dans un mémoire intitulé *Un incident philosophique de l'affaire Urbain Grandier*, un petit livre presque introuvable aujourd'hui, le « Discours de la possession des religieuses ursulines de Loudun » 1634), œuvre de M. Duncan, médecin et professeur de philosophie en l'Académie de Saumur. Cette très instructive et très captivante contribution à l'histoire de l'un des événements les plus répugnants de l'histoire religieuse, en France au xviie siècle, présente en outre un intérêt d'actualité par les rapprochements qu'il suggère avec des événements récents non moins fâcheux.

VIII. M. *Adolphe Lods* a fourni une étude sur *Les sources des récits du premier livre de Samuel sur l'institution de la royauté israélite* (I Samuel, 7 à 15). Il résume tout d'abord les résultats de la critique moderne en s'inspirant surtout des beaux travaux de M. Budde : il y a dans cette section du premier livre de Samuel la combinaison de deux grands cycles de traditions, l'un que l'on peut appeler royaliste, l'autre antiroyaliste. Ensuite M. Lods cherche à rendre compte de la composition de ces deux ensembles de traditions. La source antiroyaliste forme un tout homogène, sauf quelques additions. Dans le document royaliste il distingue deux sources, celle du Voyant et celle de Jabès. Cette analyse permet de dégager trois versions parallèles de l'élévation de Saül à la royauté, qui diffèrent entre elles surtout par la manière dont elles présentent le rôle de Samuel dans l'établissement de la royauté en Israël.

IX. *La Notion du droit naturel chez Luther*, par M. *Eugène Ehrhardt*, nous initie aux fluctuations de la pensée du réformateur sur une question que les préoccupations sociales actuelles ont remise à l'ordre du jour : le rapport des institutions sociales et de l'Évangile. Pour Luther le règne du Christ est exclusivement spirituel; il n'y a pas de droit évangélique. Toutefois il est amené à reconnaître un ordre social divin, naturel, indépendant de la révélation. Mais qui en déterminera le contenu? Sur ce point la pensée de Luther n'est pas claire. C'est une élite, ce sont les magistrats sages. En réalité, ce sont pour lui les hommes pénétrés de l'esprit chrétien. C'est ce que M. Ehrhardt cherche à établir par plusieurs exemples.

X. Dans un court mémoire sur *La valeur du Mithriacisme comme facteur religieux du monde antique*, je me suis proposé de montrer aux historiens de la religion dans le monde antique quelles lumières nouvelles pourront jaillir des travaux récents sur le Mithriacisme, pour l'étude du Mazdéisme et de l'état religieux de l'Asie-Mineure et de la société gréco-romaine à l'époque des origines du Christianisme. Il est encore prématuré d'énoncer en pareille matière des affirmations tranchées, mais il est opportun d'orienter de ce côté l'attention des théologiens et des historiens.

XI. M. *John Viénot*, maître de conférences et secrétaire de la Faculté, clôt le volume par une enquête sur *Les origines de la Réforme à Besançon* (1520-1534), où il montre que, durant cette première période du mouvement réformateur, ce furent les intérêts matériels d'une part, la politique habile et les supplices, d'autre part, qui réussirent à en étouffer les germes à Besançon.

La simple énumération de ces mémoires suffit, ce me semble, à en montrer l'intérêt varié. Chose frappante! ils sont tous d'ordre historique, tant il est vrai que la théologie scientifique, telle qu'on l'entend et la pratique à la Faculté de Paris, est fondée dans toutes ses parties, même dans l'exégèse et la dogmatique, sur la critique historique.

Jean Réville.

CHRONIQUE

FRANCE

Enseignement de l'histoire des religions. Suivant notre habitude nous reproduisons le programme des conférences de la Section des Sciences religieuses de l'École pratique des Hautes Études pour l'année 1901-1902 :

I. *Religions des peuples non civilisés.* — M. N.

II. 1° *Religions de l'Extrême-Orient et de l'Amérique indienne.* — M. Léon de Rosny : Des premières traces du Taoïsme en Chine; examen des commentaires du Tao-teh-King; exposé de la doctrine de la Teh chez les anciens taoïstes. — De la propagation de quelques idées religieuses dans la région occidentale de l'Amérique du Nord avant la découverte. Les religions de la Colombie et du Pérou dans les temps précolombiens, les jeudis, à 3 heures un quart. — Explication de textes chinois et tibétains; interprétation des écritures hiératiques du Yucatan, les samedis, à 3 heures un quart.

2° *Religions de l'ancien Mexique.* — M. G. Raynaud : Les principales divinités des religions mexicaines. Les cosmologies mexicaines, les vendredis, à 4 heures.

III. *Religions de l'Inde.* — M. M. Mauss (suppléant M. Foucher) : Histoire sommaire des religions de l'Inde : le Brahmanisme et les cultes de l'Inde après le Bouddha, les mardis, à 5 heures un quart. — Histoire de la philosophie Yoga et explication des Patañjalasûtrâni, les vendredis, à 5 heures et demie.

IV. *Religions de l'Egypte.* — M. Amélineau : Les phases diverses de l'idée de Dieu en Égypte depuis les temps les plus anciens, les lundis, à 9 heures un quart. — Explication des œuvres de Schenoudi, les lundis, à 10 heures un quart.

V. *Religions d'Israël et des Sémites occidentaux.* — M. Maurice Vernes : La production religieuse en Israël après Néhémie : la littérature piétiste et la littérature morale, leur développement, leurs relations, les mercredis, à 3 heures un quart. — Explication de morceaux tirés des livres des Psaumes et des Proverbes, les lundis, à 3 heures un quart.

VI. *Judaïsme talmudique et rabbinique.* — M. Israël Lévi : Vestiges des apocryphes et pseudépigraphes bibliques dans la littérature juive, les mardis, à 4 heures. — Les plus anciens traités de morale juive, les mardis, à 5 heures.

VII. *Islamisme et religions de l'Arabie.* — M. Hartwig Derenbourg : Étude chronologique du Coran, d'après Nallino. *Chrestomathia Qorani arabica*, les

lundis, à 5 heures. — Explication de quelques inscriptions sabéennes et himyarites, les vendredis à 2 heures.

VIII. *Religions de la Grèce et de Rome.* — M. J. Toutain : Le culte et les principaux sanctuaires de Zeus dans le monde hellénique jusqu'à la fin du IVe siècle avant J.-C., les mardis à 2 heures. — La religion des populations riveraines du Haut-Rhin et du Danube sous la domination romaine, les samedis, à 2 heures.

IX. *Religions primitives de l'Europe.* — M. H. Hubert : La magie au moyen âge, les mercredis et les jeudis, à 10 heures.

X. *Littérature chrétienne et Histoire de l'Église.*

1° Conférence de M. J. Réville : Histoire de l'Église depuis le concile de Nicée, les mercredis, à 4 heures et demie. — Le problème des évangiles synoptiques, les samedis, à 4 heures et demie.

2° Conférence de M. Eugène de Faye : Marcion et son Église, Christologies gnostiques, les jeudis à 9 heures. — Explication des Épîtres de Paul aux Corinthiens, les mardis, à 4 heures et demie.

3° *Christianisme byzantin.* Conférence de M. G. Millet : Les commentaires symbolistes de la liturgie byzantine, les mercredis, à 4 heures. — Questions d'iconographie chrétienne, les samedis, à 10 heures et demie.

XI. *Histoire des dogmes.*

1° Conférence de M. Albert Réville : La doctrine des intercessions, les lundis et les jeudis, à 4 heures et demie.

2° Conférence de M. F. Picavet : Plotin, Περὶ τἀγαθοῦ ἢ τοῦ ἑνός; explication et commentaire. — Doctrines de Plotin et sources auxquelles il a puisé. Influence exercée par ce livre sur les philosophes et les théologiens helléniques, chrétiens, arabes et juifs jusqu'au XVIIe et au XIXe siècle, les jeudis, à 8 heures. — Bibliographie de la scolastique médiévale jusqu'au XVIIe siècle. — Abélard et Jean de Salisbury, les vendredis, à 4 heures trois quarts.

M. Alphandéry, élève diplômé, fera les vendredis, à 3 heures un quart, une série de leçons sur les procès d'hérésie dans l'Église d'Occident du VIIIe au XIIIe siècle.

XII. *Histoire du droit canon.* — M. Esmein : La procédure pénale du droit canonique, les lundis à 1 heure et demie.

COURS LIBRES.

1° Conférence de M. J. Deramey sur l'*Histoire des anciennes Églises d'Orient :* Histoire de l'Église de Jérusalem pendant les premières croisades, les lundis à 3 heures un quart, et les jeudis, à 3 heures.

2° Conférence de M. C. Fossey, sur la *Religion assyro-babylonienne :* Histoire du déchiffrement des cunéiformes. La question sumérienne. Les conceptions babyloniennes de la vie future, les jeudis à 5 heures. — La descente d'Istar aux enfers, les lundis, à 5 heures.

3° Conférence de M. Isidore Lévy sur les *Religions des Sémites septentrionaux* : Explication de textes relatifs au Manichéisme, les lundis, à 11 heures.

4° Conférence de M. A. Loisy sur l'*Histoire de la littérature biblique* : Étude des paraboles évangéliques, les mercredis, à 2 heures.

On remarquera, en comparant ce programme avec celui de l'année précédente, l'introduction d'une nouvelle conférence, intitulée : *Histoire des Religions primitives de l'Europe*, que M. H. Hubert a été chargé de diriger. M. Hubert, ancien élève de l'École des Hautes Études et de l'École Normale supérieure, est connu par un savant mémoire qu'il a publié, en collaboration avec M. Mauss, dans l'*Année Sociologique* et qui a pour objet : « Le sacrifice ». Le jeune professeur se propose d'étudier dans sa conférence les survivances des religions celtiques, germaniques et slaves dans le Christianisme européen et d'une façon générale tout ce qui, dans la religion de l'Europe médiévale et moderne, provient des religions antérieures à l'introduction du Christianisme. Sa conférence sera ainsi un complément très utile à celle où l'on étudie les religions des peuples non civilisés.

Dans le Rapport annuel de la Section des Sciences religieuses, pour le dernier exercice (1900-1901), nous relevons le chiffre des auditeurs inscrits. Il s'est élevé au nombre considérable de 527. Vingt nationalités différentes y sont représentées. Il convient d'observer, toutefois, que les auditeurs inscrits ne sont pas tous des auditeurs effectifs assidus. Il y a chaque année un déchet assez important, de ceux qui se sont inscrits avec la douce illusion que, du moment qu'il s'agissait d'histoire religieuse, ils seraient capables de suivre les conférences sans efforts et sans préparation spéciale. Ils ne tardent pas à s'apercevoir de leur erreur. Le caractère spécial de ces conférences, vouées aux recherches érudites non moins qu'à la familiarisation des élèves avec les résultats déjà acquis des recherches d'histoire religieuse critique, les rebute bientôt. Cette année, en outre, le nombre des inscriptions a été augmenté par un afflux exceptionnel d'ecclésiastiques, désireux d'entendre les leçons de M. l'abbé Loisy, dans son cours libre sur les Rapports de l'Assyriologie et de la Bible. Mais, même en tenant largement compte de ce déchet, l'assistance régulière à la plupart des conférences a été très satisfaisante, en progrès sur les années précédentes.

***

Le Rapport de la Section contient chaque année un mémoire de l'un des professeurs sur une question de son ressort. Cette année M. G. *Raynaud*, maître de conférences pour l'Histoire des Religions du Mexique, s'était chargé de ce travail. Sous le titre, un peu paradoxal, de *L'implacable Providence de l'Ancien Mexique*, il a écrit une monographie sur Tezcatlipoca, dont nous reproduisons les conclusions à l'usage de nos lecteurs :

« Quelles qu'aient été les fonctions des dieux primordiaux, Yoalli, Ehecatl et

autres, auxquels Tezcatlipoca s'est substitué, sur lesquels il s'est pour ainsi dire enté et desquels il a hérité quelques attributions et quelques symboles, il nous apparaît, dès que son individualité se dégage, comme étant le soleil de la mauvaise saison, de l'annuelle période de l'année où tout a froid, où tout se dessèche ; la terre est alors dépouillée de sa splendide parure d'été ; l'herbe semble brûlée; rien ne pousse; on dirait que les germes sont morts et que bientôt l'homme, l'agriculteur va manquer de nourriture.

« Sous les rayons qui l'éclairent mais jamais ne la caressent, de l'immuable, du sévère, de l'implacable soleil d'hiver, la nature tout entière est plongée dans la tristesse, veuve inconsolable de la mort de son bel Adonis, de son Colibri Gaucher Huitzilopochtli, si réchauffant, si bienfaisant.

« Au contraire, à cause de cette régularité, de cette fatalité, que dénoncent tous ses actes, Tezcatlipoca ne peut mourir ou plutôt n'a aucun besoin de mourir. Quand Huitzilopochtli s'en va, la nature semble alors destinée tout entière à périr et son chef céleste partage son sort. Quand le Miroir[1] cesse de briller, alors tout se rajeunit, tout ressuscite. En un mot, Huitzilopochtli meurt parce qu'il est la vie, Tezcatlipoca ne meurt pas et reste le dieu éternellement jeune (*Telpochtli*) à qui sont sacrifiés de jeunes hommes parce qu'il est la mort (Miquiz).

« C'est aussi à cette immuable périodicité de sa course au firmament ; c'est à sa malfaisance, car trop souvent il tue les germes de la végétation et envoie les maladies et la mort aux hommes et aux animaux ; c'est aussi à sa bienfaisance, car cependant tout ne meurt pas, car il daigne, quand cela lui plaît, nous conserver, nous donner les biens de la terre, et après tout mieux vaut encore sa chaleur relative que son absence ; c'est à toutes ces caractéristiques de son rôle de soleil de la mauvaise saison, qu'il doit d'être devenu peu à peu le souverain dispensateur du bien et du mal physiques.

« Longtemps, bien longtemps, l'homme attribua aux caprices, insensés parfois, des divinités, tous les phénomènes de la nature. C'est pourquoi le froid et stérilisant soleil d'hiver, qui tantôt détruit l'espérance même de la vie, tantôt conserve, fait prospérer les germes des moissons futures, fut rapidement considéré comme dieu du destin et de la fortune. Il n'y avait plus qu'un pas à faire, et il dut être rapidement franchi, pour le proclamer le législateur, le régulateur (*Teimatini*) de ce monde ; il le gouverne à son gré (*Moyocoyatzin*), faisant presque indistinctement le bien et le mal, souvent l'un et l'autre en même temps[2] ; il doit donc en être le créateur, le fondateur (*Teyocoyani*).

1) Ce miroir, cette image du soleil, que sur son teocalli, le dieu, couvert comme chef céleste, des attributs des grands chefs terrestres (tentetl, panaches, anneaux des jambes et des bras, manteau, etc.), considère d'un œil sévère, par le trou duquel il contemple la terre, qui semble même le masquer aux regards humains, nous le retrouvons en la possession d'Ixcoçauhqui, l'antique dieu du feu, qui dut être lui aussi, dans les âges reculés, un dieu solaire.

2) Ainsi, il invente la boisson fermentée, le pulque, qui doit réconforter, réjouir le cœur de l'homme, mais qui doit faire commettre tant d'erreurs, tant

« C'est à lui que l'on s'adresse désormais de préférence pour obtenir les bienfaits du ciel, la beauté, la santé, la richesse, la gloire; mais de tout cela ses compagnons sont restés cependant, eux aussi, les dispensateurs ; ils ne lui en ont nullement cédé le monopole. Aussi l'invoquera-t-on, sacrifiera-t-on à ce grand affamé (*Nezaualpilli*) de belles, de divines victimes, beaucoup plutôt pour éviter sa colère que pour ressentir les effets de sa bonté.

« Aussi est-ce très humblement, en esclaves (*Titlacauan*), que ses fidèles sollicitent ses bienfaits négatifs : la non-laideur, la non-maladie, la non-disette, la non-pauvreté, la non-infamie, la non-mort. Ses célestes confrères feront le reste ; ils donneront la beauté, la santé, l'abondance, la richesse, la gloire.

« C'est chose profondément humaine que caresser, cajoler, flatter, vénérer, adorer, ceux qui peuvent faire le mal, bien plutôt que ceux qui peuvent faire le bien. « Ne pas être malheureux d'abord, être heureux ensuite », telle semble être bien souvent la règle de conduite de beaucoup d'entre nous. C'est donc aux dieux malveillants que l'on adressera de préférence des prières (ce ne sera plus le *Do ut des*, mais « Je donne pour que tu ne donnes pas »). Ce sont eux surtout qui en demanderont, qui en voudront, qui en exigeront (*Monenequi*), et c'est en témoignage de cette exigence que Tezcatlipoca portera une oreille spéciale pour recevoir les invocations. Ils exigeront aussi des sacrifices, et parmi ses ornements le Brillant Observateur en porte les symboles : le couteau sacré et l'épine des scarifications.

« Les divinités bienveillantes (aucune, il est vrai, ne l'est complètement, car son culte aurait disparu), on est beaucoup moins pressé de les supplier ; ce sera quand on aura du temps de reste, c'est-à-dire quand on aura quelque faveur à solliciter de leur munificence.

« Tout cela nous explique pourquoi, là où le culte de Quetzalcohuatl ne put résister et fut obligé de reculer, Tezcatlipoca devint le dieu principal, universel, adoré dans chaque ville à l'égal, sinon plus, du céleste protecteur de la tribu et plus redouté que lui. On comprend aussi comment dans ce panthéon de Mexico qui n'est qu'une accumulation, un mélange, une combinaison même de panthéons parfois très divers, et bien que ses dévots particuliers, ses protégés intimes, aient été longtemps les ennemis de Tenochtitlan, comment le Resplendissant Observateur soit parvenu à une place aussi haute que celle que lui attribue Sahagun (et la presque unanimité des anciens écrivains espagnols et indigènes), à une situation qui égale et même dépasse celle du chef divin des anciens ennemis, des vainqueurs de sa ville.

« Rien de tel qu'un esprit inquiet, un être méchant, pour s'occuper de tout, scruter, examiner, peser, railler toutes choses : quelle joie si un acte, si une pensée lui fournissent un prétexte pour critiquer, pour frapper, pour punir. Les dieux, fils de l'homme, lui ressemblent en tout. Aussi l'Observateur voyait-il

de crimes, le premier essai qu'il en fait d'ailleurs, c'est pour troubler le cerveau du sage Quetzalcohuatl.

tout, connaissait-il tout ce qui se passait pendant le jour alors que, soleil, il brillait au firmament, ce qui avait lieu dans les ténèbres de la nuit, alors que, dieu lunaire, il errait dans les rues et se jouait dans les carrefours ; rien ne lui était caché, ni au ciel, ni dans les abîmes des eaux, ni dans les profondeurs de la terre, ni même, et ce fut là encore un grand pas dans l'ordre des conceptions morales franchi par ce dieu, dans les pensées, dans les cœurs. Il pénétrait donc partout et cela nous pourrait *peut-être* inciter à le considérer comme invisible (*Opa*).

« En résumé, si Tezcatlipoca est au ciel l'impassible et malfaisant soleil de la saison sèche, s'il y est même la nuit l'astre à la lumière pâle et froide et aux nuisibles influences, sur la terre, c'est le rigide, sévère, féroce législateur du monde, le distributeur joyeux de tous les maux, le jaloux détenteur de tous les biens. Rien sans lui, rien malgré lui, on peut même ajouter : tout par lui. Tel que nous le représentent ses images, ses statues, tel que nous le qualifient ses noms, tel que nous le font connaître ses légendes et ses fêtes, tel que nous le définissent les vieux auteurs, Tezcatlipoca nous apparaît nettement comme jouant le rôle, remplissant les fonctions d'une Providence. Certes ici ce mot ne doit aucunement évoquer en nous les idées de douceur, de bienveillance, de paternel amour, de faiblesse même, qu'il éveille d'ordinaire en notre cœur. Le Brillant Miroir a bien fait le monde, mais c'est pour son seul avantage, c'est pour pouvoir à sa fantaisie le troubler et même le détruire. Il a bien créé les hommes, mais c'est uniquement « pour que le soleil (c'est-à-dire lui-même) eût des cœurs à manger » et pour leur faire souffrir toutes sortes de maux, d'avanies, pour les faire périr quand il lui en prend le caprice.

« Ce n'est pas Notre Père ; c'est un maître redoutable qui ne laisse vivre et maigrement subsister quelque temps, au milieu des traverses sans nombre, non ses créatures, mais ses esclaves, que pour en obtenir des offrandes. C'est une Providence, mais une Providence intéressée, inconcevablement égoïste, sans aucune bienveillance, n'ayant que de la colère, de la haine, pour ceux aux besoins desquels il pourvoit chichement et en quelque sorte automatiquement. C'est une Providence sans pitié, sans amour, c'est, bien que les deux termes hurlent d'être associés, une implacable Providence, et c'est bien là le titre que les Mexicains ne lui avaient peut-être pas donné mais qui lui convient mieux que tout autre, qui le définit très exactement[1]. »

⁂

Le premier volume des *Actes du premier Congrès international d'histoire des*

1. Au XVIe siècle, lorsque d'Europe des hommes vinrent, au nom d'un Dieu de paix, et se targuant hautement d'une civilisation supérieure, apporter dans l'ancienne Amérique l'esclavage, la ruine et la mort, les Mexicains purent croire que rien n'était changé dans leur Olympe, car le nouveau maître du monde, la Providence adorée par les Blancs n'était-elle aussi pour eux, lamentables ruines, qu'une implacable Providence ?

religions, qui s'est réuni à Paris en septembre 1900, vient de paraître chez l'éditeur Leroux (prix : 6 francs). Il contient les documents relatifs à l'organisation du Congrès, la liste des membres, les procès verbaux des séances et la reproduction intégrale des discours et mémoires qui ont été présentés en séances générales. Une grande partie de ces mémoires ont paru dans notre Revue. Un second volume, divisé en trois fascicules, paraîtra dans le courant de l'année 1902 et contiendra le texte des mémoires non encore publiés dans d'autres revues et une analyse des autres. Le premier volume sera envoyé aux membres du Congrès par les bons soins de l'administration des Congrès de l'Exposition. Sommaire des travaux contenus dans le t. Ier : Discours d'ouverture, de M. Albert Réville ; Discours de M. Bonet-Maury ; L'avenir de l'histoire des religions, par M. A. de Gubernatis ; Bouddhisme et Yoga, par M. Senart ; La critique biblique et l'histoire des religions, par M. A. Sabatier ; Islamisme et Parsisme, par M. I. Goldziher ; Des rapports historiques entre la religion et la morale, par M. Goblet d'Alviella ; La situation actuelle de l'enseignement de l'histoire des religions, par M. Jean Réville ; Le folklore et la science des religions, par M. L. Marillier ; La statistique des religions à la fin du XIXe siècle, par M. Fournier de Flaix ; Esquisse historique du Congrès des religions de Chicago, en 1893, par M. Carroll Bonney.

***

Les *Annales du Musée Guimet* (Bibliothèque d'Études, t. X) nous apportent un volume depuis longtemps attendu avec impatience, le tome premier de la traduction française de l'*Histoire du Bouddhisme dans l'Inde*, de H. Kern, professeur à l'Université de Leyde et correspondant de l'Institut de France. Cette traduction est l'œuvre de M. G. Huet, sous-bibliothécaire à la Bibliothèque Nationale. L'original hollandais, publié de 1882 à 1884, est déjà quelque peu ancien. Mais M. Huet a pu disposer d'un exemplaire revu et annoté par l'auteur. La traduction française est donc, en quelque mesure, une nouvelle édition revue par l'auteur. Celui-ci a relu une épreuve ; M. Barth en a revu une autre. Il y a là des garanties exceptionnelles d'exactitude. D'ailleurs, le traducteur est connu par le souci de scrupuleuse correction qu'il apporte à son travail. Il y a introduit un procédé que nous aimerions voir se généraliser dans les traductions d'ouvrages scientifiques : il a indiqué en marge la pagination de l'original et conservé la numérotation des notes du texte hollandais. On pourra ainsi retrouver facilement les citations. Espérons que le second volume ne se fera pas trop longtemps attendre.

***

La seconde livraison du *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* atteste l'essor du nouveau foyer scientifique, créé par M. Doumer et que

M. Finot — et cette année, pendant son absence, M. Foucher — ont été chargés d'organiser. Elle contient une étude de M. *Dumoutier* sur les Tonkinois, leur habitation, leur sculpture et leurs incrustations ; un travail du capitaine *Lunet de Lajonquière* sur Vieng-Chan et ses pagodes et une étude très intéressante du R. P. *Cadière*, missionnaire apostolique, sur les Croyances et dictons populaires de la vallée du Nguồn So'n (province de Quang-binh, Annam). Cette étude sera continuée. Les historiens des croyances populaires la consulteront avec profit. Une partie bibliographique comprend une revue des livres et une revue des Périodiques. Enfin la Chronique fournit d'abondants renseignements sur la vie de l'École, sa bibliothèque, son musée, sur les découvertes archéologiques dans les diverses régions de l'Indo-Chine et des renseignements scientifiques relatifs à l'Inde et à l'Asie Centrale. Ce Bulletin deviendra indispensable aux orientalistes qui s'occupent de l'Extrême-Orient. Nous rappelons qu'il est publié chez Schneider, imprimeur-éditeur à Hanoi et qu'il paraît quatre fois par an (prix de l'abonnement : 20 fr. pour tous les pays de l'Union postale).

*
* *

La livraison du 15 octobre du *Bulletin historique et littéraire de la Société de l'Histoire du protestantisme français* contient le rapport annuel sur la marche de la Société, par son président le baron F. de Schickler. Il nous rappelle que cette Société achèvera en avril 1902 le cinquantième anniversaire de sa fondation, qui sera aussi le cinquantenaire du Bulletin. Soit dans cette Revue mensuelle, soit à la Bibliothèque de la Société, il y a un immense trésor de documents sur l'histoire religieuse de la France depuis les origines de la Réforme. La Bibliothèque ne renferme pas moins de dix mille pièces manuscrites. Aussi le Comité directeur a-t-il décidé de charger un ancien élève de l'École des Chartes d'en faire l'inventaire et nommé une sous-commission de trois membres pour préparer la publication de la table générale des cinquante premières années du Bulletin.

Parmi les ouvrages récents relatifs à l'histoire du protestantisme en France il convient de signaler : *La Réforme en Bourgogne avant la révocation de l'édit de Nantes* (Paris, Fischbacher, 1901, 257 p.). Ce sont des notices de dimensions fort inégales sur les églises ressortissant aux colloques de Dijon et de Châlons, et sur quelques autres. Elles ont été rédigées par feu M. *Félix Naef*, à l'aide de documents réunis par son ami M. Claparède et par lui-même. Dans un appendice il y a des données sur les communautés protestantes actuelles, qui sont toutes d'origine moderne, aucune des anciennes n'ayant survécu à la persécution.

ANGLETERRE.

Nous avons reçu de l'éditeur, Philip Green (5, Essex street, Strand, Londres) un vol. in-8°, de VIII et 354 pages, intitulé *Liberal religious thought at the*

beginning of the twentieth century. Il contient les Actes et documents d'un congrès international de penseurs et croyants religieux libéraux qui s'est tenu à Londres cette année pendant les premiers jours de juin, sous les auspices du Comité directeur des Unitaires anglais et sur l'initiative des Unitaires américains. Aucune condition confessionnelle ne limitait la participation à ce congrès : catholiques, protestants, juifs, musulmans, libres penseurs religieux y étaient également admis. Le but de cette assemblée était de grouper les hommes qui, dans les divers pays, veulent travailler au développement de la religion morale, dégagée des servitudes doctrinales ou ecclésiastiques traditionnelles. Sans avoir l'envergure ni la portée du Parlement des Religions de Chicago, ce Congrès s'est inspiré d'un esprit analogue de large confraternité humaine sur le terrain religieux et moral. Mais par l'accentuation du caractère nettement libéral et progressiste de son programme, il présentait plus d'unité spirituelle réelle que le Parlement de Chicago.

Beaucoup des mémoires publiés dans ce volume sont de simples exposés de la situation des libéraux indépendants, sur le terrain religieux, dans les divers pays représentés ou se rapportent aux luttes que ces réformistes ont à soutenir contre les églises traditionnelles. Nous n'avons pas à nous en occuper ici. Ce que nous tenons, par contre, à mettre en lumière, c'est la sympathie de tous les orateurs pour la science des religions et les assurances, maintes fois proclamées, de l'obligation des libres recherches de la critique historique appliquée aux religions. Cet esprit, aussi respectueux de la tradition comme document historique qu'indépendant à l'égard de son autorité actuelle, s'est affirmé avec une éloquence particulière dans le discours du président, M. Estlin Carpenter, professeur à Manchester College (Oxford), qui fut l'un des vice-présidents du Congrès international d'histoire des religions réuni à Paris en 1900. Cela ressort aussi de la composition de la Commission élue pour préparer le prochain Congrès qui aura lieu en 1903, en Hollande ou en Suisse, et qui comprend entre autres le professeur Estlin Carpenter, d'Oxford; le professeur Eerdmans, de Leyde (successeur de Kuenen); le professeur Montet, de Genève; Samuel Eliot et C. Wendté, des États-Unis, et le directeur de notre Revue.

ALLEMAGNE

La librairie Mohr a réédité l'excellente *Einleitung in das Neue Testament* de M. Ad. Jülicher qui fait partie de sa précieuse collection dite « Grundriss der theologischen Wissenschaften » et qui en est peut-être le meilleur volume, parce que c'est le plus clair. Ici plus rien de ces atermoiements et de ces restrictions latentes, qui se maintiennent encore trop souvent dans les manuels pour des raisons dépourvues de toute valeur scientifique, alors qu'ils ont généralement disparu — il faut le reconnaître — de la plupart des livres où les professeurs de théologie d'Allemagne exposent les résultats de leurs propres re-

cherches. M. Jülicher est le disciple de Weizsäcker, de celui qui avec H. Holtzmann, de Strasbourg, est le maître le plus autorisé de l'exégèse du Nouveau Testament et de l'histoire des origines apostoliques.

— La librairie Hinrichs, de Leipzig, annonce une nouvelle édition des *Patrum apostolicorum Opera*, édités par MM. Gebhardt, Harnack et Zahn. C'est la quatrième; elle a été enrichie d'un index des citations bibliques (à contrôler, par exemple, pour ce qui concerne les écrits du N. T.). Cette édition se recommande par son prix extrêmement modique, 1 m. 60 l'exemplaire broché, 2 m. relié.

— Le « Kurzer Handcommentar zum Alten Testament » publié par Mohr s'est enrichi d'un volume de M. Bertholet, de Bâle, sur le *Lévitique*, et d'un vol. de M. Benzinger, de Berlin, sur les *Chroniques*. Cette collection a pris dès à présent une place de premier ordre dans la légion des commentaires sur l'Ancien Testament. Le volume de M. Bertholet est de ceux qui lui font le plus d'honneur. L'auteur, par ses connaissances en histoire générale des religions, a pu ajouter d'intéressantes données nouvelles à l'interprétation de cette partie du code législatif d'Israël.

HOLLANDE

M. le professeur *Brede Kristensen*, successeur de M. Tiele à l'Université de Leyde, a inauguré son enseignement le 25 septembre par une leçon sur le lien entre la religion et l'instinct de conservation de soi-même (*Het verband tusschen godsdienst en de zucht tot zelfbehoud*, chez Brill). En s'appuyant sur des exemples tirés du Mazdéisme, des religions de l'Égypte et de l'Inde, le jeune professeur a cherché à mettre en lumière cette vérité que, « ce que l'on considère aux divers degrés de la civilisation comme la vie par excellence, la meilleure, la plus haute, cela même est objet de la religion »... « Partant des formes de la vie qui se présentent immédiatement à son regard, l'homme remonte autant qu'il lui est possible jusqu'à l'origine de sa vie et se demande : de quoi dépend mon existence? je dois connaître le bien, la relation qui existe entre moi et la vie permanente, absolue, pour ne pas être perdu, pour me sauver. »

En même temps que nous recevons la leçon d'ouverture de son successeur, M. Tiele nous témoigne d'une façon éclatante que si les règlements universitaires l'ont obligé à prendre sa retraite, son activité scientifique n'en est pas, pour cela, réduite à disparaître. En ces dernières semaines ont paru de lui deux livres, sur lesquels nous reviendrons avec plus de détails : *De hoofdtrekken der godsdienstwetenschap*, un court manuel contenant la substance de l'enseignement qu'il donnait à l'Université sur la philosophie de la religion, — et le second fascicule de la seconde partie de son histoire de la religion dans l'antiquité jusqu'à Alexandre le Grand (*Geschiedenis van den godsdienst in de oudheid tot op Alexander den Groote*). Les deux volumes ont paru chez van Kampen, à Amsterdam.

Enfin dans un recueil de Mélanges publié en l'honneur du professeur Boot, M. Tiele s'attaque au problème que soulève l'énumération des démiurges ou Amshaspands dans le célèbre fragment de Plutarque sur la religion des Perses (*De Iside et Osiride*, 46-47). Les termes par lesquels Plutarque, d'après un témoin antérieur évidemment, qualifie les six démiurges ne correspondent pas complètement aux noms des Amshaspands dans l'Avesta, au moins dans l'Avesta postérieur. M. Tiele signale dans le Yasna haptanhaiti (*Ys.* 37. 3 sqq.) une énumération des sept esprits supérieurs (sept, y compris Ahoura Mazda) qui ne s'accorde pas complètement avec la liste classique, mais qui semble, au contraire, correspondre beaucoup mieux à la détermination des démiurges de Plutarque. On ne saurait objecter qu'ils ne s'y trouvent pas dans le même ordre, parce que dans les textes gâthiques il n'y a pas encore d'ordre fixe pour les Amshaspands.

Dans ce même recueil dédié à M. Boot, M. J. S. *Speyer* a publié une notice latine sur l'origine du jurement *edepol*, mentionné par Aulu-Gelle (XI, 6), à côté de « mehercle » et de « mecastor ». Les femmes ne juraient jamais par Hercule, les hommes jamais par Castor, mais « edepol » était usité par les hommes et par les femmes. Quel est le sens de ce terme? Varron l'assimile à « per Pollucem » et l'on a suivi généralement son interprétation, quoiqu'elle soit inadmissible. M. Speyer montre que « edepol » est une déformation de « (m)ed-epol », formé de la même façon que « mehercle » pour : (ita) me Hercules amet. » Edepol est donc une dégénérescence populaire de : « ita med Apollo amet ».

ITALIE

Dans une courte étude, extraite de la revue *Atene e Roma* (mars 1901), et intitulée *La resurrezione della carne nel mondo pagano*, M. *Carlo Pascal* a relevé dans la *Cité de Dieu* de saint Augustin (XXII, 28) et chez Aulu-Gelle (XIV, 1) la preuve de l'existence, chez certains païens, de la croyance à la résurrection de la chair, que l'on considère comme universellement repoussée par les Grecs et les Romains. Il s'agit des genelliaci qui enseignaient une doctrine de paliagenesie. Il pense qu'il faut voir là un résultat de la propagande des chaldaei, des mages mazdéens. Ce n'était pas seulement dans le judaïsme que l'on attendait la fin d'un monde mauvais et impie et l'avènement d'un monde nouveau de justice.

De M. *Ignazio Guidi* nous sont parvenues deux brochures relatives à l'histoire religieuse de l'Abyssinie : 1° *Le liste dei Metropoliti d'Abissinia* (Rome, Salviucci), qui contient le texte, la traduction et le commentaire d'une liste manuscrite de métropolitains abyssiniens depuis saint Frumentius jusqu'à nos jours. Il en existe deux autres listes au British Museum et une troisième à la Bibliothèque Nationale (fonds éthiop. n° 160). M. Guidi répartit ces quatre

documents en deux groupes, l'un représenté par le ms. de Paris et le 384 du British Museum (mss. éthiop.), l'autre représenté par le nº 396 du Br. M. et, beaucoup mieux, par le nouveau texte trouvé en 1879 par le P. Léon des Avanchers, missionnaire capucin. — 2° *Uno squarcio di storia ecclesiastica di Abissinia* (extrait du « Bessarione », t. VIII, fasc. 49-50). C'est la traduction d'un document éthiopien d'histoire ecclésiastique qui se rapporte à l'époque allant de Susneos (1607-1632) à Iyo'âs (1755-1769), dont M. Guidi a publié le texte dans les Comptes-rendus de l'Académie des Lincei (classe des Sciences morales, II, p. 596 et suiv. ; août 1893). Ce document, qui semble émaner des moines de Wâldebba, montre à quelles discussions byzantines l'Église éthiopienne se livrait à cette époque.

J. R.

Le Gérant : Ernest Leroux.

SUR LE CULTE DES STATUES FUNÉRAIRES

DANS L'ANCIENNE ÉGYPTE[1]

II

LES STATUES DE BOIS DANS LES HYPOGÉES DE BENI-HASAN

L'inventaire de Kahoun explique d'une manière beaucoup plus complète qu'on ne pouvait le faire les représentations des tombes de Beni Hasan où figurent les scènes relatives à la fabrication des statues. Elles ont été jusqu'ici fort brièvement décrites; elles méritent mieux à présent, car elles concordent de tous points avec les notions de notre papyrus, ainsi qu'avec la technique de la statue de Dashour. La concordance prend encore plus de valeur, si l'on note que les scènes en question appartiennent justement à la même époque, en sorte que les trois ordres de faits forment un tout dont les éléments respectifs se contrôlent et se fortifient les uns par les autres.

La fabrication des statues occupe une place assez importante dans les hypogées de Beni-Hasan. Bien avant qu'une publication d'ensemble eût reproduit *in extenso* toutes les scènes de ces tombeaux[2], Champollion, Rosellini, Lepsius et bon nombre d'autres égyptologues l'avaient décrite ou re-

1) Voir la première partie dans ce même tome XLIV, p. 40 à 61.

2) *Archaeological Survey of Egypt. Beni-Hasan*, t. I et t. II (1893 et 1894). Les tomes suivants dont deux ont déjà paru à cette date (1901) sont relatifs à l'épigraphie et à des détails archéologiques. La série sera continuée.

produite[1]. La publication de l'*Egypt Archæological Survey* offre sur les reproductions antérieures le fort grand avantage de donner des renseignements précis et définitifs sur ces représentations, ainsi que des références fixes sur les tombes, la paroi et le registre auxquels elles sont empruntées; elle a en outre cette supériorité de ne plus les découper en fragments isolés, dont on ne peut tirer qu'assez peu, mais de nous les faire voir en *fonction* avec les scènes qui les précèdent et qui les suivent. C'est plus qu'en doubler la valeur, ainsi que montrera la suite de cette étude. D'autre part, l'espace nécessairement très limité accordé à chaque scène dans une publication intégrale a eu aussi quelques inconvénients : les figures sont extrêmement petites, assez sommairement tracées et tous les petits détails archéologiques en ont été supprimés. On peut au reste y remédier fort aisément, en contrôlant sur les dessins de Champollion et de Rosellini. Je décrirai donc les scènes de Beni-Hasan en empruntant mes références à l'ouvrage de Griffith, mais en vérifiant chacune d'elles dans les *Monuments* de Champollion et les *Monumenti civili* de Rosellini.

Le premier groupe, en suivant l'ordre des tombes adopté par le *Survey*, se trouve dans la tombe de [hiéroglyphes] I[er] (tombe n° 15[2], paroi nord de la grande chambre, à l'extrême droite du registre second en partant du bas). Le texte du *Survey* se borne à la mention : *Painters and sculptors*[3]. Le croquis assez sommaire donné dans la planche représente en son ensemble deux hommes occupés à faire des statues, l'un tenant en main des instruments (groupe de droite), et ayant devant lui une statue nue; l'autre ayant un pinceau et un pot de couleurs (groupe de gauche), occupé à terminer une statue vêtue d'un pagne blanc. Le tout a été décrit brièvement

1) Champollion, *Monuments*, t. IV, pl. CCCLXXXIII-CCCLXXXVI, etc., et *Notices*, t. II, 362, 365, etc. ; Rosellini, *Monumenti civili*, pl. XLVI et XLIX et texte, p. 149, 175, etc. Lepsius, *Denkm*. II, 126, 127, 141, 142, 143.
2) *Beni-Hasan*, t. II, Plate IV, *Main Chamber, North Wall*.
3) *Ibid*., p. 47.

en ces termes dans les *Notices* de Champollion : « 6° un colorieur de statues; 7° un sculpteur travaillant une statue au ciseau. Légende [hieroglyphs] [1]. » Les *Monuments* ne les reproduisent pas, mais on les retrouve dans les *Monumenti civili* de Rosellini, et les accessoires placés à côté des artisans permettent de les identifier, sur le simple vu de la planche, avec la scène donnée dans le *Survey*, bien que l'ouvrage italien en ait fait deux groupes séparés[2].

Sur la même paroi, trois registres plus haut, et toujours à droite, figure une nouvelle scène ayant trait à la fabrication des statues[3]. Le texte du *Survey* se borne à la mention : *Painters* pour toute la partie droite de ce registre[4]. Les notices de Champollion la décrivent ainsi :

« 18° Femme debout tenant un jeune homme nud aussi debout. Un homme assis tenant un vase semble lui peindre le collier; 19° Groupe dont je ne saisis pas le motif »[5]. Les *Monuments* sont plus explicites par la reproduction qu'ils en ont donnée[6]; Rosellini l'a également reproduite, peut-être d'un trait un peu moins éloigné du style réel[7]. Le petit croquis du *Survey*, s'il n'était si exigu, serait de beaucoup le meilleur des trois. Le tout n'a été décrit avec quelque détail à ma connaissance que par M. Amélineau :

« Le second groupe se compose de trois personnages : un sculpteur achève de colorier les statues qu'il a devant lui, un homme et une femme, celle-ci passant son bras gauche autour du cou de l'homme et lui tenant le poignet de la main droite, position qui est très commune dans les monuments

1) *Notices*, t. II, p. 365.
2) *Monumenti civili*, pl. XLVI, nos 10 et 11. Rosellini, texte, p. 149 en note, les décrit assez exactement. Il se borne à indiquer Beni-Hasan comme provenance sans préciser la tombe.
3) *Beni-Hasan*, t. II, pl. IV.
4) *Ibid.*, texte, p. 47.
5) *Notices*, t. II, p. 362.
6) *Monuments*, t. IV, pl. CCCLXXXVI, *Tombe de Menôtph.*
7) *Monumenti civili*, pl. XLVI, avec quelques détails en couleurs sur la planche.

égyptiens, si l'on ne considère que l'effet général, mais qui est très rare, si l'on veut regarder le geste particulier de la main droite[1]. » Je ne sais si le geste est aussi rare que le croit M. Amélineau, il me semble avoir vu la même attitude à Gizèh pour un certain nombre, non pas de statues à la vérité, mais de statuettes figurant un couple. En tous cas, une réplique d'une autre tombe montre que le thème était courant, au moins pour l'école de sculpture de Beni-Hasan[2], et assez usité pour figurer au nombre des poncifs qui expriment la fabrication et la possession par le défunt d'un jeu complet de statues. Ce qui est extrêmement rare, à mon avis, c'est la figuration, en sculpture feinte, d'une couple de statues, homme et femme se tenant debout, et il y a là un exemple des plus curieux de la façon dont le dessin égyptien traduisait la perspective et les gestes d'un groupe de cette espèce. Quoi qu'il en soit, le point à retenir pour le moment est cette particularité d'une seconde statue d'homme nu, cette fois avec un collier.

Le groupe de droite de la même paroi est des plus incertains. Ni le *Survey*, ni les représentations de Champollion ou de Rosellini n'en éclaircissent bien le sens[3]. On vient de voir que le texte de Griffith n'en disait rien et que Champollion n'avait pu se rendre un compte exact de sa signification. M. Amélineau le décrit ainsi : « Nous voyons d'abord un groupe dont la signification me semble assez incertaine, mais qu'on peut croire avec assez de vraisemblance représenter un sculpteur se retirant pour juger de l'effet de son travail, après avoir mis quelque morceau de bois derrière la statue pour l'empêcher de tomber[4] ». J'hésite à adopter l'explica-

1) *Annales du Musée Guimet*, t. XXIX. Amélineau, *Histoire de la Sépulture dans l'ancienne Égypte*, t. II, p. 510.

2) *Beni-Hasan*, t. II, pl. XIII, *Tomb. n° 17, North Wall (West Half)*, troisième registre en partant du bas, à droite. C'est le même groupe, dans un naos cette fois, et aussi avec quelques différences de costume dont il sera parlé un peu plus loin, p. 361.

3) *Beni-Hasan*, t. II, pl. IV, 5ᵉ registre en partant du bas à droite.

4) Amélineau, *ouvrage cité*, t. II, p. 510.

tion de M. Amélineau, bien que fort plausible. Il n'est pas évidemment certain que ce soit bien une statue. Le costume sommaire du sculpteur, contraire à l'habillement coutumier des artisans, et le bras replié de la statue, singularité jusqu'ici unique dans les scènes de fabrication de statues sont deux détails assez difficiles à expliquer[1]. Si c'est bien une statue (comme il est vraisemblable après tout, d'après le contexte des autres scènes), c'est un troisième exemple de statue figurée sans vêtement. Une quatrième variante provient de la tombe de [2]. Une fois de plus, nous trouvons ici une scène double, d'abord le sculpteur travaillant une statue nue, sans ornement d'aucune sorte, puis sur la droite, un artisan tenant pot et pinceau en mains et peignant à l'épaule une statue habillée. C'est en somme la répétition exacte de la scène correspondante du tombeau de Bakiti , à part que les accessoires, planchettes et tabourets, ont été omis[3].

La même scène a été reproduite par Champollion et Rosellini[4]. Champollion ne semble pas avoir compris le sens de cette représentation :

« Cinquième registre. 1° un homme appliquant un instrument (rouge) au bras d'un autre individu; 2° homme

1) La question serait probablement tranchée, si l'on pouvait distinguer l'objet que tenait en main le sculpteur. Le *Survey* ne représente rien. Rosellini, plus détaillé, lui met dans la main gauche un objet malheureusement mutilé en bas, assez semblable à une pièce de linge, longue et mince. L'espace compris entre les poings du sculpteur et le coude de la statue est mutilé aussi et l'action figurée reste ainsi tout à fait incertaine.

2) *Beni-Hasan*, t. II, pl. XIII, *Tombe n° 17*, *Main Chamber, North Wall (West Half)*, 2e registre en partant du bas à l'extrême gauche.

3) C'est une petite preuve, à signaler en passant, de l'existence du cahier type que possédaient les ateliers de décoration funéraire, mais en même temps la preuve de l'absence d'un modèle *ne varietur*, appliqué à la façon d'un poncif en toutes les tombes.

4) Champollion, *Monuments*, pl. CCCLXIII, *Tombe de Rotei*; Rosellini, *Monumenti civili*, pl. XLVI, nos 4 et 5, dessin assez exact dans les détails, mais d'une fort médiocre facture. Pour les références du texte de Rosellini, voir note 3.

offrant [hieroglyph] à un personnage. Légende [hieroglyphs] [1] ». Griffith l'intitule correctement, mais sans entrer dans les détails : « Row 5. A sculptor and a painter at work [2].

Le tombeau de Knoumhotpou renferme une cinquième représentation de statue figurée sans habillement, au moins d'après Lepsius [3]. Je laisserai néanmoins cet exemple comme assez douteux. Il y a désaccord sur ce point entre la planche de Lepsius et le petit dessin du *Survey* [4]. L'homme est nu dans le premier ouvrage, ceint d'un pagne dans le second. La question ne saurait être tranchée que sur le vu de l'original.

L'ouvrage de Rosellini donne une sixième scène exactement semblable, aux détails secondaires près, figurant une fois de plus un sculpteur et un peintre chacun devant une statue ; l'image placée devant le peintre est habillée et parée de bijoux. Comme dans la tombe de *Bakiti*, nos hommes ont derrière eux les objets divers se rapportant à leur travail [5].

1) *Notices*, t. II, p. 344. Il faut tenir compte du fait que dans l'ordre des *Notices*, la tombe de Khati [hieroglyphs] précédait celle de Bakiti. On peut donc s'expliquer que Champollion n'ait pas compris tout d'abord cette représentation, et qu'il ait été éclairé sur son véritable sens en la voyant une seconde fois dans la tombe de Bakiti.

2) *Beni-Hasan*, t. II, p. 57 (Lettre U).

3) Lepsius, *Denkm.*, II, p. 126.

4) *Beni-Hasan*, t. I, pl. XXIX, registre du bas, à gauche. A côté, le naos destiné à recevoir la statue.

5) Rosellini, *Monumenti civili*, pl. XLIX, n° 2. — Il est impossible de retrouver cette troisième variante dans l'ouvrage de Griffith. Les deux scènes de la pl. XLVI, n° 10-11 et de la pl. XLIX, n° 2 se ressemblent si exactement, les variantes, toutes intralinéaires, sont si facilement imputables au fait du dessinateur moderne que j'y aurais vu volontiers une seule et même figure reproduite deux fois par inadvertance. Mais on ne peut cependant ne pas tenir compte du texte des *Monumenti*, où Rosellini cite expressément à deux reprises les deux représentations comme appartenant à des tombes différentes et les compare l'une à l'autre, une première fois p. 150, une seconde fois p. 175 dans des termes qui ne laissent pas de doute : « Quindi abbiamo nelle tombe di Beni-Hasan, due volte ripetuto, sebbene *in due diversi sepulchri* il doppo sogetto tav. XLVI, fig. 10 e 11 ; e tav. XLIX, fig. 2 ; le quali due rappresentanze sono *pressoche simili*, tranne che in quella tav. XLIV, leggesi sopra colui che sta dipingendo la statua dello scultore li presso scolpito, il solito carattere espri-

Tels sont les documents de Beni-Hasan ; on en trouverait aisément plusieurs répliques dans le répertoire de l'époque thébaine[1]. On remarquera de suite le nombre relatif des statues représentées nues : quatre sur sept images d'hommes. Or si, dans la sculpture réelle, le nu est beaucoup plus fréquent en Égypte qu'on ne le suppose généralement, presque tous les modèles connus jusqu'ici étaient pris parmi les très petits enfants[2], les fillettes[3], voire encore parmi la domesticité féminine, les servantes[4] ou les concubines du ha-

mente pittura o pittore... » La présence des accessoires derrière les artisans ne permet pas de supposer une confusion avec les scènes du tombeau de Bakiti. Il ne reste plus qu'à admettre, sous réserve d'ailleurs, que la variante de la pl. XLIX provient d'un tombeau dont les scènes ont été dégradées depuis, par exemple le t. nº 14 de Griffith (t. I, pl. XLVI) ou tout autre de ce genre.

1) Cf. Champollion, *Monuments*, pl. CLXXX ; les mêmes dans Rosellini, *Monumenti civili*, pl. XLVI, nºs 8 et 9, avec des détails qui ne concordent pas tout à fait avec le dessin de Champollion ; et dans Perrot-Chipiez, *Histoire de l'Art*, t. I, fig. 53 et 54. Voir ce qui est dit de ces représentations dans Maspero, *Études Égyptiennes*, t. I, p. 108.

2) Ce sont les enfants figurés dans un si grand nombre de groupes de famille (exceptionnellement isolés Perrot-Chipiez, t. I, fig. 442, p. 659), debout le long des jambes de leurs parents, un doigt dans la bouche et la tresse caractéristique des enfants sur le côté gauche de la tête. L'immense majorité d'entre eux reproduit le type invariable du fils en bas âge tel qu'il est exprimé dans le bas-relief, par exemple, pour les fils de Phtahotpou. (Cf. une belle reproduction dans *Egyptian research Account*, 1896, The Tomb of Ptahhetep frontispice.) Les petits enfants du sexe féminin sont de très rares exceptions, dont le Musée du Caire possède presque tous les exemplaires.

3) Voir la « fillette du Musée de Turin » et la reproduction, malheureusement un peu trop estompée, qui en est donnée dans Maspero, *Histoire*, t. II, p. 532. Elle appartient à l'époque du second empire thébain. Une statuette inédite de la même école, d'une curieuse rareté, a été exposée à Londres, à University College, en 1897 ; elle représentait une petite négresse, avec les traits et la coiffure caractéristiques des Soudanaises de ce temps-là.

4) Telles, par exemple, la femme aux boucles d'oreilles du Musée de Turin reproduite dans Maspero, *Hist.*, t. II, p. 533. Les Musées d'Europe et celui du Caire en possèdent, soit complètes, soit en débris, un beaucoup plus grand nombre qu'on ne s'imagine. Ainsi la jolie statuette de femme nue reproduite dans les *Monuments Égyptiens du Musée de Leyde*, t. II, pl. 24 ; une statuette en bois trouvée à Meïr et figurant une danseuse (*Notice de Gizèh*, supplément II, p. 352, nº 1340 *b* ; celle-ci a été reproduite par de Bissing, *Aeg. Zeitschrift*, 1899, t. XXXVII, p. 77) ; une statuette de jeune femme dans la vitrine D de la salle 70 du Palais de Gizèh ; la statuette de femme trouvée récemment par Petrie

rem[1]. Les statues figurant l'homme adulte sans vêtements étaient des raretés tout à fait exceptionnelles. En fait d'œuvres de pierre, de ce genre, et jusqu'en ces dernières années, la statue d'Anskha, figuré nu et circoncis[2] était, je crois, la seule que l'on possédât[3]. Il faut lui joindre depuis 1898 un couple, des plus médiocres, trouvé à Hou, et où un des deux personnages a été représenté sans vêtements[4]. Les œuvres en bois n'existaient pas dans cette catégorie avant la découverte de la statue royale de Dashour. Il faut y joindre depuis une autre statue nue, de bon style, encore que bien éprouvée par les siècles ; elle a été trouvée par Petrie à Deshashèh et appartenait à un dignitaire de la V[e] dynastie[5]. Cette dernière découverte prend une signification assez importante, si l'on remarque qu'un bas-relief de Deshashèh figure précisément un sculpteur achevant de polir une statue d'homme nu[6]. La liste s'arrête donc pour le moment assez vite ; en

à Dendérah, (Petrie *Denderah*, pl. XXI en bas à droite) ; les servantes du Musée de Berlin n° 13742 et 13743 ; cf. encore Aeg. Zeit ; t. XXXVIII, p. 149, etc.

1) C'est la série de ces figurines nues, en terre ou en bois, dont quelques-unes atteignent des dimensions assez élevées, et dont le sens véritable a été fixé par Erman, Musée de Berlin, *Ausführliches*, éd. 1899, p. 40 et voir Index, à *Beischläferinnen*. Un certain nombre figurent dans les autres collections d'Europe et on doit classer sous la même rubrique beaucoup de statuettes nues en bois étiquetées jusqu'ici comme jouets. Je laisse de côté, en toute cette énumération, les figures nues de la période dite Neggadèh, telle, par exemple, que celles reproduites par Naville : *Figurines égyptiennes de l'époque archaïque*, *Recueil de travaux*, t. XXII, pl. IV et p. 65 ff. ou celles d'Hiéraconpolis, pl. IX et XI.

2) Virey, *Notice des principaux monuments du Musée de Gizèh*, n° 20, p. 7. Calcaire. Haut. 1m,11.

3) Le même fait est constaté par Petrie, *Deshashèh*, p. 31.

4) Petrie, *Diospolis Parva*, p. 43 W 29 et pl. XXVI.

5) Petrie, *Deshashèh*, pl. XXXII, fig. 9. Elle est décrite, *ibid.*, p. 31, et mesure, dans son état actuel, 0m,76 de haut. La présence d'un certain nombre de débris de statues de bois dans les décombres de Deshashèh est également à noter, *ibid.*, même page.

6) *Deshashèh*, pl. XIII, registre du haut, entre la scène de fabrication de la barque et deux peintres coloriant un panneau. Les bas-reliefs déjà connus de l'époque memphite présentent quelques très rares spécimens de statues nues. Le plus connu est celui qui figure aujourd'hui au Musée du Caire, et qui est inscrit

sorte que l'on est à bon droit surpris de trouver, rien qu'en trois tombes d'une même localité, autant de représentations de statues nues qu'il y en a actuellement dans la réalité pour toute la sculpture memphite et toute celle du premier empire thébain[1].

D'autre part, les tombes de Beni-Hasan, en leur état actuel, donnent une sculpture sur pierre d'un aspect tout différent des œuvres figurées dans la sculpture feinte. Tout s'y borne à des statues taillées à même le rocher dans la niche du fond. On n'y a jamais trouvé trace, fût-ce sous forme de menus fragments, d'images *mobiles* en pierre, et comme, d'autre part, les bas-reliefs nous montrent au moins une quinzaine de statues soit dans l'atelier de l'artisan, soit dans le naos, il y a déjà une forte présomption que toutes ces figures étaient en bois. Les scènes de l'Ancien Empire viennent la fortifier, en prouvant que toutes les statues représentées debout à l'intérieur d'un naos étaient la figuration d'effigies en bois[2]; cette constatation reçoit une nouvelle force du fait qu'à l'époque contemporaine de Beni-Hasan, la pyramide de Dashour contient deux statues debout dans un naos, également en bois toutes les deux[3]. Enfin le papyrus de Kahoun, après les images en bois de rois et de princesses étudiées au début de cette étude, donne une nouvelle section d'inven-

sous le n° 83 dans la *Notice du Musée de Gizîh* de Virey (Salle VII, p. 22); le même Cat. Maspero, p. 204; il a été reproduit par Bourgoin, dans Perrot-Chipiez, t. I, p. 735, fig. 505 comme provenant du tombeau de Ti. On verra plus loin pour quelles raisons ces scènes, interprétées ordinairement comme exprimant l'œuvre du sculpteur sur pierre, ne sauraient établir avec certitude la matière dont étaient faites ces statues simulées.

1) Quant aux statues nues d'époque thébaine figurées dans Champollion, *Monuments*, pl. CLXXX, les reproductions de Rosellini, *Monumenti civili*, pl. XLVI, prouvent qu'elles étaient ceintes d'un pagne court. Voir d'ailleurs ce qui est dit plus loin p. 353, note 8 à propos du polissage à la pierre des objets en bois.

2) Cf. Maspero, *Études de Myth. et d'Arch.*, t. I, p. 54 et *Études Égyptiennes*, t. I, p. 106 pour le tombeau de Ti et voir des représentations analogues dans le mastaba de *Merrou-ka* chambre A3, mur Est, 3e registre.

3) De Morgan, *Dashour*, p. 91, pour la grande statue d'Aoutou ab Ra et p. 95 pour une statuette semblable, mais entièrement dorée. Le naos de celle-ci était malheureusement en pièces lors de la découverte.

taire, consacrée aux statues de hauts fonctionnaires, et dont la liste entière se compose de statues de bois[1].

L'abondance de toute cette sculpture où l'artiste emploie la matière ligneuse, sculpture jusqu'ici trop peu connue, rend de plus en plus vraisemblables les récits d'Hérodote à ce sujet[2]. Mais à s'en tenir aux statues des scènes de transport de Beni-Hasan, on remarquera qu'elles diffèrent des statues que l'on est en train de confectionner; car elles sont toujours habillées. Toutes semblables entre elles, d'ailleurs, elles figurent un homme seul, vêtu de la *shenti*, tenant le bâton d'une main et le sceptre ⟹ de l'autre, ou encore un couple homme et femme[3]. Or ce dernier groupe, traîné dans le naos, est si exactement pareil en son attitude à celui que nous avons vu peindre qu'il est hors de doute que ce soit bien le même couple; dans une première tombe il est entre les mains des artisans; dans une seconde tombe, le voilà préparé pour la cérémonie du « transport de statue. » Il s'agit en somme, dans les deux cas, d'une paire de statues de bois. Mais, dans la scène de l'atelier, on a vu que l'image de l'homme était encore nue. Tout s'explique dès lors fort clairement, pour ce groupe en particulier, puis par voie de conséquence pour toutes les autres scènes de sculpture feinte. Ce sont, chaque fois, des images en bois, figurées à différents moments de leur fabrication; tantôt encore nues, comme l'est maintenant l'image de Dashour[4] ou celle découverte plus récemment à Deshashêh[5], tantôt en train de recevoir leurs ornements et leur pagne, tantôt enfin complètement

1) Voir plus loin p. 367.

2) Par exemple en ce qui concerne les statues de bois de Memphis et de Thèbes. Voir ce qui est dit par Diodore, I, 47 ff., des statues de bois du Ramesséum.

3) Le transport de la statue de bois dans son naos figure à Beni-Hasan à cinq reprises : tombe n° 2, t. I, pl. XIII; tombe n° 3, t. I, pl. XXIX; tombe 15, t. II, pl. 7 : tombe 17, t. II, pl. 13 et pl. 17 de l'édition du Survey.

4) Voir à la première partie, dans ce même tome, page 40.

5) Voir la reproduction et la description de cette statuette. Petrie *Deshashêh*, p. 31 et la même pl. XXXII, fig. 2. J'ai fait remarquer il y a un moment que l'hy-

terminées et placées dans le naos. Ce n'est pas tout, et en poursuivant l'examen de ces scènes, on arrive à se convaincre que toutes ces figurations représentent non pas une multitude d'images différentes, mais les mêmes statues figurées plusieurs fois à différents stages de leur achèvement, à des phases plus ou moins abrégées, suivant l'espace disponible, mais dont les variantes trouvées ailleurs rétablissent à peu près au complet toutes les péripéties. Somme toute, on peut finalement reconstituer presque en entier un nouveau chapitre illustré, assez peu connu, du cahier type des scènes relatives à la préparation du mobilier funéraire et constater en même temps, au point de vue religieux, l'état matériel où en étaient les cérémonies effectives correspondant au rituel de l'habillement de la statue. C'est ce que je vais établir aussi brièvement que possible.

III

Les deux scènes qui peuvent être considérées comme le meilleur type sont les deux doubles groupes semblables des tombes de Bakiti et Khafi, figurant chacun un peintre et un sculpteur respectivement à l'ouvrage. On peut y joindre — sous les réserves déjà faites — le troisième thème identique ajouté par Rosellini. Dans les trois cas, l'ordre dans lequel sont figurés les artisans est le même, d'abord le sculpteur, ensuite l'enlumineur, le tout au début des scènes de fabrication du mobilier funéraire. Or, quand deux ou plusieurs objets de même nature, mais à des degrés différents d'achèvement, figurent dans des registres de cette espèce, c'est une loi à peu près constante, en décoration égyptienne, qu'ils expriment un seul et même objet à différents moments de sa confection. Les tombeaux les plus détaillés *dilatent* la scène, en quelque sorte, en retraçant le plus d'opérations possibles ; d'autres, où l'espace manquait, la contractent en un ou

pogée de Anta à Deshashéh donnait justement la réplique du sculpteur achevant une statue d'homme nu ; Petrie, *Deshashéh*, pl. XIII, registre du haut.

deux épisodes. L'usage est, en ce dernier cas, de choisir des phases essentielles dont chacune est censée impliquer, avant et après elle, toutes les manipulations secondaires omises faute de place. Un usage très fréquent consiste aussi à grouper sur un seul de ces épisodes plusieurs opérations qui, dans la réalité, ne pouvaient avoir lieu simultanément; l'on obtient ainsi une figuration tout à fait irréelle, conventionnelle, mais dont les Égyptiens traduisaient et décomposaient aisément, par habitude, les actes successifs. Tel tombeau, par exemple, réduisait la fabrication des bijoux à l'apport des colliers, cette scène *supposant* par elle seule que tous les actes préalables, avaient été accomplis. Un peu plus de champ laissé au décorateur lui permettait ailleurs de figurer soit la pesée du métal précieux, soit la fonte. L'une ou l'autre de ces images supposait entre elle et l'apport des bijoux toutes les manipulations exécutées dans l'intervalle. Avait-on plus de place encore? On figurait le battage, le lavage, l'étirage de l'or, la dorure au feuillet, etc. Le reste des opérations se retrouvait, d'ailleurs, fréquemment en d'autres scènes, par exemple, pour la préparation d'autres objets en métal, et le détail qui était figuré en cet endroit était tenu pour s'appliquer valablement au travail des colliers par transposition. Il se passait là ce qui se passait, en somme, pour la préparation des aliments et boissons; pour la bière, par exemple, la série complète, rationnelle, eût exigé que l'on vît l'orge semée, croissant, récoltée, vannée, concassée, etc. On s'en tint cependant à figurer seulement le travail du brasseur, parce que toute la période première est censée contenue « en puissance » dans les scènes analogues relatives au blé. Les semailles, la moisson et la préparation de la farine ne sont donc pas seulement valables pour le blé au point de vue de la préparation des substances; elles sont tenues pour exprimer du même coup la préparationde tous les céréales, jusqu'au point où les manipulations se différencient.

Variantes accidentelles, abréviations, condensation, phases communes groupées ailleurs, on retrouve le tout, je crois,

dans la préparation des statues de bois. Ainsi qu'on vient de le voir, le premier groupe montre au moins deux fois (tombes 15 et 17 et une troisième fois dans la pl. XLIX n° 2 de Rosellini), un sculpteur travaillant une image d'homme nue, figurée les bras tombant, la jambe droite en avant. Il tient de la main droite un maillet de sculpteur; de l'autre, il applique sur la statue un instrument trop petit pour être identifié avec certitude, mais qui, d'après la poignée et la forme de la lame ne peut être qu'un ciseau dans le premier cas, une pointe à manche long et étroit dans le second[1]. La tombe de Bakiti ajoute derrière l'artisan un objet assez étrange qui n'a pas été identifié, une sorte de rectangle tacheté assez haut, surmonté d'un cône blanc dont la pointe se recourbe fortement sur la gauche. D'après les procédés de perspective égyptienne, il faut probablement voir dans le rectangle tacheté une grosse pièce de bois placée horizontalement sur le sol dans la réalité (l'établi? ou encore le socle de la statue?); l'objet blanc était placé à plat au-dessus et au milieu, suivant le procédé usité, par exemple dans le signe [hiéroglyphe]. On peut y voir peut-être le sac où les artisans entassaient les outils et ingrédients de leur profession, de la même manière que les serviteurs y mettaient pêle-mêle les objets de voyage et la garde-robe du maître[2].

Telle quelle, cette scène est des plus conventionnelles. Elle est beaucoup plus une figuration symbolique synthétisant

1) Les maillets et les instruments ne sont pas les mêmes dans les deux tableaux de Rosellini, pl. XLVI. Dans le n° 4 de cette planche, qui correspond au tombeau 17 de Griffith, le maillet rappelle assez la forme du [hiéroglyphe] et l'instrument est une pointe [hiéroglyphe]. Dans le n° 11 (Tombeau 15 de Griffith) le maillet est oblong comme un [hiéroglyphe] et l'instrument a la forme d'un [hiéroglyphe] hiéroglyphique. Ces différences ne figurent pas dans les planches du *Survey*. On pourrait croire à une faute du dessinateur moderne, si Rosellini, dans le texte (p. 152 des *Mon. civili*) ne les signalait en termes exprès. Au n° 2 de la pl. XLIX; les outils sont ceux du n° 11 de la pl. XLVI.

2) Voir pour les représentations réelles ou figurées de cet objet l'article de Borchardt, *Dienerstatuen* dans l'*Æ. Z.*, t. XXXV, p. 121.

une série d'actes qu'un acte déterminé; le vague même de sa rubrique indique en elle-même que tel était bien son sens. , *travailler* est un terme aussi vague et aussi compréhensif pour les artisans en sculpture que l'est le terme *façonner* qui sert d'intitulé à dix représentations, toutes différentes, du travail des orfèvres. La statue est représentée absolument finie, aux vêtements et aux ornements près, et le ciseau frappé au gros maillet ne se comprendrait guère sur une statue en cet état. Les travaux au ciseau se faisaient avant l'ajustage des membres et une variante recueillie par Mariette dans un mastaba, montre qu'une fois mise sur pied, la statue était traitée, pour les retouches finales, d'une façon plus délicate[1]. En fait, l'outil et l'acte ne correspondent qu'à des séries d'idées à évoquer *nécessairement*[2]. Le ciseau (ou la gouge) est le résumé visible de tous les outils employés successivement par les ouvriers sur bois, la varlope, la hache, le rabot, la scie, les ciseaux de plusieurs tailles, le vilebrequin, les herminettes, le violon, etc.[3]. L'acte symbolisait, suivant la loi, toute la série des opérations préalables à la confection d'une statue dressée sur pied et toute la série de la suite *dans le même corps de métier*. Les tombes de Beni-Hasan, complétées au besoin par les variantes des tombes thébaines, nous les représenteraient au besoin, en tous leurs détails; ainsi pour la première période de préparation, à reprendre les choses depuis le début, à

1) Cf. Septième tableau du Musée Guimet, registre du haut, troisième groupe, où l'emploi de l'herminette par un second ouvrier prouve assez qu'il s'agit d'une statue en bois.

2) C'est ce qui explique certaines contradictions apparentes qui avaient fait penser à Rosellini (*Mon. civ.*, p. 150) qu'il ne pouvait s'agir d'un travail sur bois.

3) Cf. Champollion, *Notice*, t. II, p. 390 et la tombe de Knoumhotpou dans *Beni-Hasan* (t. n° 3), t. I, pl. XXIX où les outils ne sont pas figurés comme dans le croquis de Champollion. Pour les mêmes outils à l'époque du Nouvel Empire, voir Champollion, *Monuments*, pl. CLXII à CLXXXVIII; Rosellini, *Monumenti civili*, pl. XLIV, et pour les outils correspondant à l'époque memphite, Maspero, *Études Égyptiennes*, t. I, p. 94 à 98.

l'égyptienne, c'est-à-dire la façon de se procurer la matière, on y verrait le départ du bûcheron, hache en main[1], l'arbre abattu[2], les tiges de bois débitées à la scie[3]. Suivant la combinaison indiquée il y a un moment, ces scènes, quand elles figurent dans un tombeau, sont mises non pas directement avec les industries du bois, mais dans le groupe plus général des travaux des champs; elles sont censées servir à la fois pour ceux-ci et, par sous-entendu, dans les travaux de menuiserie. Quant à la série, fort longue, de la préparation et de l'ajustage d'une statue de bois, elle se retrouve également, soit sous la forme directe de préparation de morceaux de statues, soit sous-entendue, une fois de plus, dans la préparation des meubles, pour cette raison que toute la fabrication première s'y faisait exactement de la même façon que pour les statues[3]. Les tombes thébaines montrent quelquefois, dans le premier cas, le sculpteur taillant un bras à l'herminette[4]. Mais il y a mieux, et la tombe d'Eiméri, chef des sculpteurs de la maison royale à Amarna, est la représentation la plus complète que je connaisse de ce curieux travail, car elle suffirait à elle seule pour nous renseigner sur la façon dont procédait l'artisan. Dans la représentation qu'en donne Lepsius, l'opération a été détaillée en trois groupes. En haut et à gauche, un sculpteur, assis sur un escabeau, achève de ciseler une jambe.

1) Tombe n° 17, *Beni-Hasan*, t. II, pl. XII.

2) Tombe n° 3, *Beni-Hasan*, t. I, pl. XXIX, registre supérieur à gauche.

3) Tombe n° 17, *Beni-Hasan*, t. II, pl. XIII même registre que la fabrication des statues. — Voir une représentation analogue d'époque thébaine dans Champollion, *Monuments*, pl. CLXIV.

4) Champollion, *Monuments*, pl. CLXXX. Pour les différentes sortes d'herminettes, voir *ibid.*, CLXXXIII et CLXXXVI. Les outils avaient peu ou point changé de la XII° dynastie à l'époque du Nouvel Empire, ainsi que le prouvent la tombe de Kheti; cf. *Beni-Hasan*, t. II, tombe 17, pl. 13 (registre du bas à gauche). Cette similitude en ce qui concerne l'herminette et cinq ou six autres outils, nous autorise à nous servir des tombes thébaines pour restituer les phases intermédiaires à l'époque du Moyen Empire. Ceux de l'Ancien Empire étaient déjà semblables, comme le prouvent les représentations de Merou-ka et de Ti. Ces derniers ont été étudiés en détail par Maspero, *Études Égyptiennes*, t. I, p. 95-97.

En dessous, un autre, ayant déposé différents outils sur un petit établi, termine la tête qu'il tient dans la paume de la main droite. Dans un troisième groupe, la statue est ajustée, montée sur socle et Eïmeri en personne est occupé à la colorier.

Dans la majorité des tombes, on n'a pas poussé si loin le luxe des détails et on s'est borné à sous-entendre ces travaux en les rattachant, sans les représenter directement, aux scènes figurant les ouvriers travaillant les pièces de bois en général, soit à l'herminette, soit au rabot. C'était, en effet, la manière commune de traiter à la fois certaines pièces du mobilier funéraire et certaines pièces de la future statue, en sorte que figurer les unes équivalait à figurer la préparation des autres. Telle est, je crois, la signification extensive des scènes où les ouvriers manient le rabot[1].

La musculature générale était traitée à la gouge et au ciseau[2]; le tout était ensuite repassé à la pierre à polir[3]. Il fallait ensuite ajuster, comme on vient de le voir, les différentes

1) Le rabotage des pièces de bois est figuré à plusieurs reprises à toutes les époques, au tombeau de Ti, par ex. (*Chambres de Ti, Mur Sud*, registre 2), à l'époque thébaine dans Champollion, *Monuments* pl. CLXIV, et à *Beni-Hasan* dans la tombe de *Knoumhotpou*.

2) *Tombeau de Ti, Chambre de Ti, Paroi Sud*, registre 2.

3) *Tombeau de Ti*, même registre. Voir les détails dans Maspero, *Études Égyptiennes*, t. I, pl. 96, note 4 et p. 98, notes 2 et 4, où l'on trouvera les principales références. Pour l'époque thébaine, on voit polir un pied de fauteuil exactement semblable à une jambe de statue en bois dans sa technique, dans Champollion, *Monuments*, pl. CLXXXV. Le polissage à la pierre ponce, au grès ou au polissoir spécial comprenait lui-même plusieurs instruments et opérations. La surface à polir, pierre ou bois, était préalablement humectée d'huile, puisée dans un petit pot et étendue au pinceau, saupoudrée de poudre de grès et finalement passée à la pierre. Cf. Virey, *Rekhmara*, Mission, t. V, fasc. 1, pl. XV, où figure une opération de ce genre : décrite en détail par Perrot, *Histoire de l'Art*, t. I, 758 et figurée aussi dans Champollion, *Monuments*, pl. CLXI. La représentation fréquente du polissage des objets en bois (voir plus haut) prouve que l'on ne saurait interpréter comme étant certainement en pierre les statues nues que l'on voit fabriquer dans la scène précitée de l'Ancien Empire (voir p. 334, note 6) qui appartient à un bas-relief de mastaba memphite (Virey, *Notice de Gizéh*, n° 83 p. 20). La statue nue que l'on voit polir dans un registre du mastaba de Deshasheh (Petrie, *Deshashéh*, pl. XIII) devait être également en bois.

pièces qui composaient la statue. Des logements ou mortaises, forées à la pointe[1] recevaient de forts tenons en bois dur[2] pour les grosses pièces à raccorder, par exemple les bras ou la jambe droite avec le torse[3]. Les petits morceaux dont l'artiste complétait sans scrupule son œuvre, des doigts de pieds, un nœud de bois éclaté à remplacer en plein torse[4], voire même en plein visage[5], se raccordaient à l'ensemble avec des épines[6]. Il faudrait tout un chapitre pour donner la liste complète de ces opérations secondaires, telles que l'incrustation des yeux de verre enchâssés d'un cercle de bronze[7]. L'emmortaisement des pièces et un polissage final[8] complétaient cette longue série[9]. C'est ce moment que donne

1) *Beni-Hasan*, t. II, *Tombe de Kheti*, pl. XIII, registre du bas à gauche. Représentation analogue d'époque thébaine dans Champollion, *Monuments*, pl. CLXXIII. Le forage au violon (*ibid.*, pl. CLXVI et CLXXXV) paraît avoir été réservé pour les trous ronds des meubles proprement dits.

2) On les voit fort bien sur la statue de bois de Ramsès II au British Museum, dans Arundale, Bonomi, Birch, *ouvrage cité*, pl. XLVII, fig. 171.

3) Le raccord semble avoir été indiqué par de forts traits en haut des cuisses dans l'exemple cité par Rosellini, *Monumenti*, pl. XLIX, n° 2.

4) Tel est le cas pour des rondelles de bois incrustées dans le torse de la statue royale de Dashour (cf. de Morgan, *Dashour*, p. 92, pour les autres rajustages).

5) Par exemple dans la joue gauche de la célèbre statue du Sheik el-Beled.

6) J'ai relevé plusieurs ajustements faits avec des épines sur diverses statuettes en bois de Gizéh. (Notes manuscrites Carnet n° 1, p. 53, dont j'espère publier bientôt plusieurs extraits.)

7) La statue d'Aoutou-ab-Ra avait des yeux enchâssés de cette manière. Le procédé des yeux de quartz, sertis de bronze a été trop souvent décrit pour que j'aie à y revenir. Cf. Perrot-Chipiez, t. I, p. 647 où sont condensés les détails essentiels.

8) C'est celui qui est représenté à plusieurs reprises dans les mastabas de l'époque memphite. Voir par exemple les scènes de sculpture feinte du tombeau de Ti, chambre de Ti, paroi sud et les extraits des mastabas divers réunis par Mariette dans le Septième tableau du Musée Guimet.

9) La même condensation conventionnelle de plusieurs opérations en une seule figure se retrouve au reste dans les représentations du Nouvel Empire. Ainsi, au tombeau de Rekhmara (Champollion, *Mon.*, CLXI) les ouvriers du sphinx sont occupés à la fois à le polir et à écraser les rugosités à la double pierre. A côté, des sculpteurs travaillent sur la même statue colossale avec le ciseau, la pierre à polir, pendant que le chef d'atelier indique les retouches à l'encre noire, toutes choses qui se faisaient successivement et non à la fois.

la scène de Beni-Hasan qui nous occupe. Les artisans sur bois ont fini leur tâche, et les cent manipulations de ce corps de métier sont symbolisées ici, résumées en cette unique figure[1].

J'ai insisté à dessein sur la complexité de tout ce que résumait le premier groupe. On comprendra dès lors que le second groupe puisse être au même degré un résumé synthétique d'une autre série d'opérations qui, dans la réalité, ne se faisaient nullement à la fois. Lui aussi condensait en un homme et une action un nouveau corps de métiers, celui des gens qui enluminent, parent et habillent la statue. Les monuments réels ou simulés nous renseignent une fois de plus avec le même luxe de détails précis.

La statue livrée prête à peindre ne passait pas de suite à l'enluminure. Elle recevait ce que l'on a appelé par une très heureuse expression son épiderme[2]. Une toile, ou plutôt une sorte de gaze d'une extrême finesse vient rendre les sutures invisibles, elle reçoit à son tour une couche de stuc blanc d'une finesse non moins grande, sorte de badigeon, plutôt que d'enduit[3] dont l'épaisseur dépasse rarement un demi-millimètre ; soigneusement aplani d'ailleurs et qui ne saurait, par conséquent, altérer en quoi que ce soit le travail du sculpteur. C'est sur cette double enveloppe qu'est posée la couche de couleur[4].

1) Il est au reste à remarquer que ce premier groupe des sculpteurs est mis directement à côté des ateliers de menuiserie dans la scène du tombeau de Khati, ce qui achève bien de prouver qu'il s'agit de statues de bois. Voir Griffith, *Beni-Hasan*, t. II, pl. 13 pour une vue d'ensemble de ce registre.

2) Perrot et Chipiez, *Histoire de l'Art*, t. I, p. 649.

3) Cf. Arundale, Bonomi, Birch, *Catalogue illustré du British Museum*, p. 112, « by covering the statue with linen upon which was laid the stuco; then smoothed and the water colour applied ». Le stuquage de la sculpture sur bois signalé déjà dans la *Description* (*Ant.*, t. V, p. 33) a été mentionné ou étudié depuis dans un certain nombre d'ouvrages d'archéologie égyptienne.

4) Le meilleur exemple que j'en connaisse est le bras (long. 0m,82) provenant d'une statue en bois de la Ve dyn. et classée sous le no 108 dans le *Catalogue du Musée de Gizeh* par Virey (Salle 10, p. 27). Deux autres bras, plus petits, mais également d'un style excellent, ne sont pas mentionnés au Catalogue, mais figurent dans la même vitrine. Ce sont certainement les fragments où l'on peut le mieux étudier en détail les procédés techniques employés suc-

En y regardant de près, il n'est guère de statue de bois qui ne présente encore des traces de cet enduit sous forme de parcelles blanchâtres ou grisâtres adhérant encore au bois[1], et il n'est pas douteux que toutes les statues de bois, jusqu'à une époque fort avancée, n'aient été ainsi complètement stuquées. La seule qui nous soit parvenue à peu près intacte figure aujourd'hui au Musée du Caire; elle appartient peut-être à la XVIII[e] dynastie et fera mieux comprendre que de longs détails l'aspect que devait avoir l'image de Rekhmara ou l'effigie si maltraitée de Seti I[er] à Londres[2]. La statue d'Aoutou-ab-Ra présente encore des traces visibles de l'enduit qui servait de champ à l'enluminure, sous formes de très petits fragments de stuc blanc, notamment près des ongles, au creux de l'avant-bras gauche replié et sous le menton[3].

Si les scènes de stuquage semblent manquer, pour les statues elles-mêmes, une partie des meubles était traitée de la même façon que la statue de bois, surtout dans les mobi-

cessivement, l'extrême délicatesse de la gaze, et la finesse de la couche de stuc, etc.

1) Voir par exemple au Caire la statue de (n° 154) et les statues trouvées à Akhmim en 1888 et 1890, ainsi que la statue portée au n° 32214 de l'inventaire de Gizéh. Toutes ces statues sont dans les salles VIII-XI-XII de ce Musée.

2) *Inventaire*, n° 33255. — Statue de *Ozai*. Elle a été découverte en janvier 1899 par Loret, près de la Pyramide d'Apou-it à Saqqarah. « Le bois est très finement travaillé, mais il est recouvert de plusieurs épaisseurs de fine étoffe et enfin d'une couche de stuc qui permettait de donner plus de finesse encore aux détails, l'étoffe et le stuc épousant très étroitement les moindres contours du bois ». Loret, *Fouilles dans la nécropole memphite*, 1897-1899 (Communication faite à l'Institut Egyptien dans la séance du 5 mai 1899, p. 15). Le fait que toutes les statues de bois de ce type devaient être stuquées et peintes a été signalé dans la même communication, p. 16, pour la première fois à ma connaissance, mais sous une forme peut-être un peu trop dubitative.

3) Les traces ont été fort brièvement et assez inexactement mentionnées par de Morgan : [La statue] « était encore revêtue d'une couche de peinture grise qui tomba au premier attouchement ». *Dahchour*, p. 91 ; et un peu plus loin, à propos des sutures de la statue : « tout ceci d'ailleurs disparaissait jadis sous la couche de peinture grise », *ibid.*, 92.

liers funéraires, où l'enluminure remplaçait économiquement le placage, la marqueterie ou l'incrustation. En sorte que l'on peut fort bien appliquer à la fois aux images et aux objets de maison la scène empruntée par Champollion et Rosellini à un registre descriptif des travaux sur bois, et où figurent les opérations principales du stuquage[1]. La mixture, préalablement délayée et mélangée, soit de miel soit de gomme adragante, puis passée au feu, forme une sorte de pâte blanche qui déborde du pot, tandis qu'un artisan, un gros pinceau en main, étale l'enduit sur le bois. La ressemblance du pot et de l'indication du contenu avec une des scènes d'enluminure de statue de Beni-Hasan laisse soupçonner que peut-être, dans un cas au moins, le stuquage de la statue de bois a été figuré. Champollion la décrit ainsi dans ses *Notices* (tombe de Roteï) « *Homme offrant*[2] (blanc) *à un personnage* ». La masse blanche qui déborde du récipient ne peut être de la couleur, les Égyptiens ne figuraient guère les couleurs liquides en les montrant débordant au-dessus du pot ou du vase qui les renfermait ; cette figuration est plutôt réservée aux masses pâteuses et semi fluides, telles que certains aliments avant la cuisson, ou certaines préparations industrielles ; en outre, l'indication du blanc pour le contenu semble être opposée avec intention à la nuance rouge du récipient et marquer la tonalité exacte du contenu. Ce petit détail écarte, lui aussi, l'idée de couleur, car la statue était peinte en ocre rouge plus ou moins foncée, et l'on ne voit pas à quoi aurait servi un pot de couleur blanche. Malheureusement, une fois de plus, les représentations sont ou discordantes ou trop sommaires. Ni la planche de Champollion, ni celle de Rosellini, ni les petites figures du *Survey* ne reproduisent ce détail typique, donné par les *Notices*, d'un pot d'où déborde

1) Champollion, *Monuments*, pl. CLXII et Rosellini, *Mon. civili*, pl. XLIV où la scène a été reproduite en couleurs.

2) *Notices*, t. II, p. 344. J'ai expliqué un peu plus haut pourquoi cette scène avait été mal comprise au début.

une pâte blanchâtre. D'autre part, il est difficile d'admettre que Champollion ait inventé ce détail qui ne pourrait avoir été emprunté par erreur à aucune autre partie du registre, le contexte étant décisif à cet égard. Une fois de plus, il faut attendre pour trancher la question, un *fac-simile* grandeur nature.

Que l'opération préalable du stuquage ait été ou non figurée dans la scène de Khaty, elle a été sous-entendue d'une façon ingénieuse dans la tombe de Bakiti[1]. Derrière l'enlumineur, on a figuré en perspective conventionnelle un guéridon chargé d'objets divers répartis sur trois rangées[2]. On verra tout à l'heure de quelle utilité est ce meuble pour exprimer plusieurs choses sans prendre trop de place dans le registre. Ce qui est à retenir pour le moment, c'est la forme du pot figuré à la droite de la rangée inférieure des trois séries d'objets. La ressemblance avec le pot à stuc est trop marquée pour n'être pas intentionnelle et comme l'opération de l'enluminure même est exécutée à ce moment par l'artiste, il n'est guère douteux qu'il ne faille y voir un procédé familier à ces représentations *condensées* dont j'ai parlé : mettre un pot à stuc sur un guéridon, derrière le peintre, c'est exprimer, dans ce langage convenu, qu'il avait dû auparavant s'en servir ; et par conséquent l'image de l'enluminure équivalait à elle seule à ce qu'auraient été deux images accessoires, figurant l'une le stuquage, l'autre l'enluminure. Celle de Khaty, à l'inverse — si le détail noté par Champollion est exact — figurant le stuquage et montrant d'autre part la statue terminée, suppose entre ces deux états la phase intermédiaire de l'enluminure sous-entendue non moins logiquement.

L'acte qui venait ensuite et qui a été exprimé deux fois,

1) Cf. *Beni-Hasan*, t. II, pl. IV, registre troisième en partant du bas, à droite.

2) Les détails de cet objet ont été traités dans les *Monuments* de Champollion, planche citée, mais mieux dans Rosellini, *Mon. civili*, pl. XLVI n° 11, où la forme générale du guéridon et des pieds du meuble me semble cependant moins conforme au dessin égyptien que la reproduction du *Survey*.

sinon trois[1], dans les tombes de Beni-Hasan consistait dans la peinture du corps proprement dit. Le point essentiel en est représenté par un homme tenant un pot d'une main et de l'autre un pinceau[2].

Les manipulations préalables ont été combinées et figurées en abrégé en plaçant sur le guéridon cité plus haut, non pas certes la série entière des substances et des objets nécessaires, mais les principaux d'entre eux. Les couleurs contenues en pains dans des sachets[3] étaient réduites en poudre à l'aide d'un pilon[4] sur de petites dalles creuses, généralement en schiste[5] et diluées dans de l'eau additionnée de gomme[6]. C'est ce qu'expriment les deux récipients placés à la rangée supérieure de l'étalage du guéridon ; l'un affecte la forme d'un mortier et servait, selon toute apparence, à remuer le mélange jusqu'à ce qu'il eût atteint le degré de consistance désiré, l'autre, large et plat, a dû servir à contenir l'eau gommée. Quant au troisième objet, placé à droite de

1) Tombes de *Bakiti*, de *Khati* et la représentation de Rosellini, *Mon. civili*, pl. XLIX.

2) Le pot à couleurs a été souvent confondu avec l'encrier (Pierret, *Inscriptions inédites du Musée du Louvre*, p. 99). Les encriers ordinaires étaient en général à deux godets (Maspero, *Boulaq*, p. 119, n° 3092), en porcelaine, ou en émail (*ibid.*, p. 125, n° 2988); certains affectaient la forme d'un hérisson ou d'une grenouille (voir au Musée du Louvre, salle civile, vitrine Z). Les palettes de peintre, différentes de celles du scribe, et reconnaissables au nombre de leurs godets à couleur, n'étaient pas employées non plus par les enlumineurs proprement dits, ce qui s'explique assez par le peu de couleur que pouvaient contenir les godets ; c'est à tort, par conséquent, que l'on a interprété comme scènes d'enluminure les quelques représentations où un artisan semble peindre une statue en tenant la palette en main (Lepsius, *Denkm.*, III, pl. 100, etc.). Il s'agit en pareil cas d'une scène exprimant soit les corrections, soit les retouches finales ; et ces actions faites par le chef de l'atelier, le patron, avaient pour les Égyptiens, un sens différent des scènes d'enluminure.

3) Cf. Maspero, *Boulaq*, p. 117 et *Catalogue de Marseille*, p. 100.

4) Cf. Maspero, *Boulaq*, n°s 3094, 3102, 3115, p. 119.

5) Cf. *ibid.*, p. 119, n° 3090.

6) Cf. Perrot et Chipiez, *Histoire de l'Art*, t. I, p. 785 où l'on trouvera les principales références sur tout ce sujet.

la rangée, il est moins aisé à identifier[1], son aspect ferait songer à une planchette en équerre quadrillée, mais le but de cet instrument ne m'apparait pas avec netteté et je ne me souviens pas l'avoir vu ni dans les vitrines des musées, ni figuré dans les scènes de corps de métier. Il paraît plus satisfaisant d'y voir un boîte marquetée ou peinte en petits rectangles de couleurs différentes, en damier, et dont le couvercle serait relevé à la partie supérieure. Ce serait en pareil cas le coffret où l'on enfermait l'attirail du peintre et il équivaudrait ici à l'expression des pinceaux, pains de couleurs, petits pots, etc. que notre guéridon ne figure pas faute de place.

C'est seulement après l'enluminure du corps que l'on abordait la toilette. Ici encore, il est assez intéressant de noter que le papyrus de Kahoun, les peintures de Beni-Hasan et la statue d'Aoutou-ab-Ra sont d'accord pour établir, à l'époque du premier empire thébain, la diminution croissante de la parure faite en objets réels et mobiles. L'inventaire des statues de Kahoun ne parle que d'une série de statues ayant chacune une pièce d'habillement en étoffe (deux par exception pour le n° 1), mais il est muet sur la question des bijoux, bracelets, colliers, anneaux de chevilles, etc., que nous savons pourtant être des pièces indispensables du costume. Les textes des Pyramides et les représentations par centaines du mobilier funéraire, qui ne manquent jamais de figurer toute cette bijouterie, sont une preuve qu'il y a eu cependant un temps où l'on présentait réellement ces objets et où on les passait effectivement aux chevilles, aux poignets ou au cou de la statue.

L'usage en subsistait parfois en plein Nouvel Empire, ainsi que l'atteste un bas-relief du tombeau Maïa, où un serviteur passe au cou d'une statue un collier[2]. Mais la statue

1) L'objet décrit ci-dessus est figuré avec le plus de détail dans Rosellini, *Mon. civili*, pl. XLVI et XLIX, mais sans l'indication des couleurs, qui pourraient peut-être fixer avec plus de certitude la nature exacte de cet objet.

2) Aujourd'hui à Berlin ; cf. *Ausführliches*, édition de 1899, p. 153, n° 2089 et p. 154 abb. 33 *b* (nach Mertens).

d'Aoutou-ab-Ra montre que dès le Moyen Empire, les statues royales elles-mêmes, comme les statues privées de la même époque,[1] se contentaient d'un simulacre de présentation et qu'en réalité, les ornements de bijouterie étaient peints ou appliqués au mordant sur le bois. Les traces en apparaissent encore au moment de la découverte, et montrent qu'outre la bijouterie proprement dite, on décorait par le même procédé un certain nombre de parties de la statue. « Le bord frontal et le bord inférieur du claft, les sourcils, les paupières, le support de barbe, le gorgerin (*sic*), les bouts de seins, les ongles des pieds et des mains étaient recouverts de feuilles d'or[2]. » Des statues de ce genre n'avaient donc que des colliers simulés, qui néanmoins n'étaient pas de l'enluminure, mais de la dorure par application. C'est ce qui explique que l'inventaire de Kahoun ne les mentionne pas, et c'est ce qui explique aussi, je crois, la présence sur le guéridon de Beni-Hasan, de deux objets recourbés qui n'ont pas de rapport, en apparence, avec les opérations de l'enluminure, et qui semblent bien être des colliers[3]. Rosellini les avait en effet identifiés de cette façon, mais il y avait vu des « modèles » dont le peintre se servait pour orner sa statue[4]. Il convient plutôt d'y voir des feuilles d'or battu, à la façon des feuilles de livret de doreur, découpées en forme de collier, et appliquées sur le bois au moyen de procédés que j'aurai l'occasion d'examiner plus tard[5].

Que l'application ou la peinture de ces ornements précédât encore l'habillement, c'est ce qu'une des variantes de Beni-Hasan permet de constater. Elle contient par chance la représentation d'un groupe de deux statues, un couple homme et femme, et l'artiste n'a pas perdu une aussi bonne

1) Ainsi, au Musée du Caire, les quelques statues de bois des XIe-XIIIe dyn. ont des colliers ou des bracelets simplement peints.

2) De Morgan, *Dahchour*, p. 91.

3) Rangée inférieure du guéridon, à droite.

4) Rosellini, *Monumenti civili*, texte, p. 175.

5) Je renverrai provisoirement sur ce point à Champollion, *Lettres d'Égypte et de Nubie*, p. 130.

occasion de montrer le plus de phases possibles de la fabrication dans le moins d'espace possible. Dans la représentation ordinaire de l'homme isolé, il était obligé de montrer sur la même image et simultanément la peinture, la décoration en bijoux et l'habillement, en sorte que pour nous, nous ne comprenons plus bien l'ordre successif des actes. Dans le couple, il a fort habilement exprimé l'acte de l'habillement, en représentant l'image de la femme parée de son collier[1] et revêtue de sa longue chemise collante à bretelles[2], tandis que l'homme est encore nu mais déjà paré de son collier[3], preuve suffisante que le traité de la bijouterie simulée précédait l'habillement proprement dit. Les autres variantes de Beni-Hasan, dans les scènes ordinaires de la statue isolée, permettent même d'entrer plus avant dans le détail, et de voir que le collier était peint ou appliqué en premier, puis que l'on passait aux bracelets et aux anneaux des chevilles. C'est ce qui résulte du fait que la scène, du tombeau de Bakiti et celle que Rosellini cite en troisième figurent la statue ayant déjà le collier, mais sans bracelets ni anneaux; tandis que celle du tombeau de Khati la représente munie de ces derniers[4].

1) Comparer le collier et le costume avec ceux de la statue de femme du Musée du Caire n° 139 (Nouveau Catalogue). C'est un spécimen assez rare de ce type.

2) L'inventaire de Kahoun donne deux statues de princesses avec la mention de leur vêtement et permet donc d'inférer que les statues de femmes aussi étaient nues et habillées réellement comme celles des hommes. Ce sont les n°s 6 et 7 de la section citée par Borchardt, *Æ. Z.*, t. XXXVII, p. 96.

3) Il semblerait qu'ici le collier n'est plus une application de feuille d'or, mais simplement peint, puisque l'on voit l'artiste placer son pinceau sur le collier. Toutefois ce geste n'a rien de décisif. Il ne faut pas oublier le caractère hautement conventionnel de ces représentations. Le pinceau peut être l'expression de l'enluminure et être placé sur le collier pour exprimer du même coup que l'artiste a successivement peint le corps, puis appliqué le collier, dont l'importance religieuse était grande, étant donné le sens mystique du collier. C'est une question d'interprétation.

4) C'est ce que l'on peut au moins déduire des reproductions telles qu'elles sont reproduites par Champollion et Rosellini (*planches citées*). Étant données néanmoins les nombreuses divergences de détails qui existent ici et ailleurs

C'est seulement après toutes ces opérations[1] que l'on revêtait la statue de la *shenti*. Je ne connais pas de scène représentant l'habillement figuré en une scène distincte[2]. Mais les registres de Beni-Hasan que je viens de décrire me paraissent l'avoir exprimée à leur manière ordinaire. On remarquera en effet, derrière le peintre, sur le guéridon, un objet ovale, d'un volume assez considérable, figurant une sorte de ballot maintenu par des ligatures. Cet objet figure également, dans les scènes de bureaux, sur la petite table que les employés de l'administration ont devant eux et sur laquelle ils placent leurs appareils de scribe et leurs paquets de planchettes à écrire[3]. On l'identifie généralement avec des ballots de papyrus provenant des archives[4] et l'identification semble justifiée en pareil cas. D'autre part, des papyrus n'auraient aucun sens sur un guéridon destiné uniquement à un enlumineur et à un ornemaniste. Mais si l'intérieur du ballot contient dans les scènes de bureau des papyrus, ce n'est après tout qu'une déduction logique, tirée de ce fait que les scènes se réfèrent à des actes d'administration. En lui-même, l'objet figure un ballot, dont le contenu peut différer, suivant la profession des gens qui l'ont apporté. Or, si l'on consulte les représentations du mobilier funéraire dans quelque ouvrage les reproduisant en fac-simile, avec leurs

dans les scènes empruntées à Beni-Hasan, il faut faire la réserve nécessaire que les différences que je viens de noter peuvent résulter en fait de simples négligences du dessinateur moderne. C'est un nouveau point à vérifier sur l'original.

1) Leur détail allait jusqu'à passer les ongles au hennéh. Cf. de Bissing, *Æ. Z.*, XXXV, p. 168.

2) La scène mutilée, placée à droite du couple de statues de la tombe de Bakiti donnait peut-être la variante qui nous manque. J'ai dit un peu plus haut que l'homme placé en face de la statue semblait tenir un objet assez semblable à une pièce d'étoffe, mais que le haut de la scène, mutilé, ne permettait aucune identification certaine.

3) Notamment dans les scènes de bureau tirées du tombeau de Shopsis Ra. Voir à ce sujet Lepsius, *Denkm.*, II, pl. 62-64, commenté par Maspero, *Études Égyptiennes*, t. II, p. 136-138 et les scènes empruntées à divers mastabas réunies par Mariette dans le tableau ayant aujourd'hui le n° 6 au Musée Guimet.

4) Maspero, *Cours du Collège de France*, mars 1898.

couleurs, on verra, posés à terre ou sur des guéridons, des séries de ballots qui ont la plus grande ressemblance avec celui qui nous occupe en ce moment. La seule différence est qu'il y en a plusieurs empilés l'un sur l'autre. Tels sont, par exemple, les quatre séries de ballots superposés sur autant de petites tables dans les peintures du tombeau de Neni[1]. Toutes ces figurations reproduisent les pièces d'étoffes, linges ou tissus, destinés à la maison ou à l'habillement du défunt. Si l'assimilation entre ces ballots et l'objet placé sur le guéridon placé en arrière du peintre est admise, nous avons une fois de plus affaire à une abréviation conventionnelle, exprimant sous forme d'un objet, l'opération que l'on faisait avec cet objet, c'est-à-dire, dans le cas particulier d'un ballot de tissus, l'*habillement* de la statue de bois enfin terminée, après avoir passé successivement par le stuquage, l'enluminure, la peinture ou l'application du collier, des bracelets et des anneaux.

Déjà l'image est presque complètement équipée. Telle qu'elle cependant, elle n'est pas encore exactement comme nous la verrons *en action*, traînée sur le traîneau de bois, au milieu des acclamations et des danses. Il lui manque encore le naos de bois où elle est enfermée pendant le voyage processionnel, ainsi que le bâton qu'elle tenait de la main gauche et le sabre (ou tout autre attribut) qu'on lui plaçait dans la main droite. Les Égyptiens n'ont pas manqué, avec leur prévoyante minutie, de figurer, plus ou moins en abrégé, la fabrication de ces différents objets; et si on ne les trouve pas, à Beni-Hasan, placés immmédiatement à la suite de la préparation de la statue[2], la cause en tient à ce principe général de la décoration tombale, dont j'ai esquissé déjà la donnée. Suivant l'usage si fréquent, on a rattaché, en pareil cas, l'accessoire au principal. C'est un cas analogue à celui des semailles du blé qui sous-entendent celle des autres céréales jusqu'au moment

1) Cf. *Mission du Caire*, t. I, fasc. 2; Maspero, *Trois années de fouilles*, pl. VII, *Tombeau de Néni*.

2) Sauf dans un cas, *Beni-Hasan*, t. I, pl. XXIX en bas, à gauche.

où les substances vont avoir des manipulations différentes ; ou à celui de la coupe du bois sur la limite des terres cultivées qui sert à exprimer, par sous-entendu, la préparation des pièces de bois nécessaires pour faire la statue. En ce qui regarde le naos, le bâton et les attributs, leur fabrication étant affaire de menuisiers ou d'ouvriers sur bois, le décorateur a pu à son gré les rattacher aux registres où figurent les travaux de ces corps de métiers ; et c'est là qu'on les retrouve expressément représentés dans les mastabas[1] ou à Beni-Hasan[2], à moins qu'elles ne soient sous-entendues, faute de place, et, comme n'étant qu'une des opérations nécessairement incluses dans la fabrication du mobilier. En d'autres circonstances, la dorure au feuillet de tout ce matériel leur a suggéré que l'acte essentiel était ici l'application de l'or et ils ont rattaché toute la préparation du naos, du sabre en bois doré au registre des fondeurs et des batteurs de métal précieux[3]. Quelquefois enfin, comme au tombeau de Rekhmara ou dans le mastaba cité par Lepsius, à la pl. 13 des *Denkmäler*, le naos attend la statue que l'on achève à sa droite ou à sa gauche. Mais, figuration directe, ou rattachement à la menuiserie ou à la dorure, ce sont là des séries d'opérations qui n'ont plus de rapport direct avec la technique de la sculpture et, tout comme le faisaient les Égyptiens, le sujet doit être pris et traité à part. Les concordances entre les objets réels de nos Musées et les scènes des peintures tombales n'y sont pas moins intéressantes à relever.

En résumé, l'étude combinée des textes, des monuments et des représentations amène à la constatation que la sculpture sur bois était beaucoup plus florissante au premier empire

1) Cf. Petrie, *Deshashêh*, pl. XXI. Tombeau de Ti, chambre de Ti, paroi sud, registre 2, à gauche, aux pieds de la figure de Ti.

2) Cf. *Beni-Hasan*, t. I. Tombe n° 2, Pl. XI. L'examen des tombeaux thébains achève de prouver cette sorte d'attraction. C'est ainsi que le naos de Rekhmara, étant en bois ajouré et emmortaisé à la façon des moucharabiehs arabes, a été confié aux scènes des ouvrières sur bois. C'est à tort que Virey (*Mission* t. V, fasc. 1, p. 55) l'a interprété comme un travail *d'incrustation*.

3) Cf. *Beni-Hasan*, t. II, pl. 4.

thébain que ne l'enseignent généralement les traités d'archéologie égyptienne. Mal appréciée d'après de rares et médiocres images; provenant exclusivement au reste de villes secondaires de la Haute Égypte[1], elle a révélé sa perfection technique lors de la découverte de Dashour. Les listes de Kahoun nous montrent l'usage général qui était fait de cette sculpture à la XII[e] dynastie; l'interprétation des scènes de Beni-Hasan vient corroborer ces faits. Et pour Kahoun comme pour Beni-Hasan, le fini des œuvres de pierre contemporaines de ces documents, les statues de Licht, les colonnes de Howara, de Beni-Hasan ou d'ailleurs nous autorisent à supposer que les statues citées aux inventaires ou figurées dans les bas-reliefs égalaient, au point de vue technique, les trop rares débris ou statuettes qui nous en sont parvenus[2]. Les différentes phases de leur fabrication se comprennent mieux désormais et pourront être utilement comparées avec les détails que nous donnent les mastabas en ce qui regarde la période memphite.

Mais ce ne sont là que des détails intéressant l'histoire de l'art. A examiner les mêmes faits au point de vue religieux, on en peut tirer des conclusions d'une portée plus générale, sous la forme de deux constatations :

La première est le fait de la substitution croissante, dans la série archéologique, de simulacres faisant corps avec la statue au lieu d'accessoires mobiles s'y ajoutant et s'en détachant à volonté. De l'évolution qui a mené du mannequin primitif, du billot de bois couvert de peau et frotté de graisse qu'était la première statue humaine, à la statue qui n'est

1) Ce sont les statues de la salle VIII du Musée de Gizèh, N[os] 152, 153, 155 du Nouvel Inventaire, celle de la salle XI et celle de la salle XII. Voir la note 1 de la p. 360.

2) On en a trouvé des traces un peu partout, à Thèbes d'où provient la statuette de Mentouhotpou à Berlin, et où Maspero (*Boulaq*, p. 253) signale « un bras de statuette en bois d'un travail admirable »; dans la Moyenne Égypte (Daressy, *Deir el-Birshéh*); dans la région memphite, à Licht où Gautier (*Fouilles de Licht*, *Rev. Archéol.*, 1896, p. 69) découvre « une ravissante petite statuette de bois dur », etc.

plus guère que statue au sens moderne du mot, à la statue contemporaine des Saïtes, si l'on veut, nous ne connaissons qu'une bien petite période. Et cependant, en cette période même, qui va de l'empire memphite à la XXVI[e] dynastie, nous pouvons déterminer quelques-unes des phases de l'évolution. Les statues primitives avaient été absolument nues, comme l'est un être réel ; on leur avait mis sur la tête une perruque, passé des bijoux autour du cou, des poignets et des chevilles ; on les avait ceints du pagne et leur avait mis en main le bâton de marche. Les mobiliers funéraires l'attestent dans leurs catalogues illustrés ; les textes des Pyramides et du livre de la Mort le prouvent par mainte allusion. Mais au premier empire thébain, on est loin de ce point de départ, la perruque fait corps avec la tête ; la bijouterie n'est plus qu'un simulacre pour Aoutou-ab-Ra, pour les Ousertasen de Kahoun comme pour les princes de Beni-Hasan. Encore reste-t-il des origines ce vêtement réel que revêt la statue comme le fait un homme vivant. Mais est-ce un usage général, constant? Loin de là. Quelles sont les statues nues et habillées? Celles des rois au temple de Kahoun, celle du roi Aoutou-ab-Ra, celles des seigneurs de Beni-Hasan au temps de leur apogée, au moment où ils sont les plus puissants après le roi dans la Moyenne Égypte. Mais prenons les seigneurs moyens, les hauts fonctionnaires. Papi-ni-Onkhou Kam de Meïr (XI[e] ou XII[e] dynast. ?)[1] porte au cou un collier peint et son pagne est simplement découpé dans le bloc de bois. Trois statues de la Haute Égypte, que possède le Musée du Caire[2], une autre, de quelque autre école provinciale, au même Musée[3] sont traitées de pareille façon. Le Papyrus de

1) Virey, *Notice de Gizéh*, *Supplément*, II p. 355, n° 1347, où elle est attribuée à la VI[e] dyn. On admet depuis qu'il convient de la classer au début du premier empire thébain.

2) N[os] 152 et 153 du Nouveau Catalogue. La seconde de ces statues a été trouvée à Akhmim en 1890. — Troisième statue sans numéro, Musée de Gizéh, salle XI. Elle provient également d'Akhmim (1888).

3) *Inventaire de Gizéh*, n° d'entrée 32214, salle XII du Musée de Gizéh.

Kahoun vient une fois de plus montrer l'accord des textes et des monuments de cette période : après l'inventaire des statues royales, une seconde section contenant une assez longue énumération d'images en bois appartenant à une série de fonctionnaires. Je n'en citerai que le début :



Bois de *somohim*. — Statue du Comte Gouverneur.....
Bois de *khasati*. — Statue du Comte Gouverneur.....
Bois de *somohim*. — Statue du Noble Féal[1].

Ici, les statues se suivent sans mention (ce qu'il y a sur elle). Il n'y avait donc pas d'accessoires mobiles et par conséquent le jupon ou pagne était simplement peint. Ainsi, d'une part dans les textes comme dans les monuments réels, les statues des rois ou des très puissants princes féodaux gardent encore, au moins partiellement, le réalisme minutieux qui avait fait habiller la statue de vrais ajustements ; de l'autre, dans l'inventaire hiératique comme dans les salles des musées, la moindre noblesse se contente de simulacres d'étoffes peintes sur bois. Passons enfin au Nouvel Empire : l'évolution est accomplie ; la statue de bois de Rekhmara était simplement peinte, et la statue de Dzai, due à l'heureuse découverte de Loret à Saqqarah[2] n'a d'autre pagne qu'un bloc de bois peint. Les rois sont désormais traités de la même manière. Les trois statues royales en bois du British Museum sont habillées d'une *shenti* en bois peint. Celle de Seti Ier a disparu à moitié aujourd'hui, quatre trous pro-

1) Borchardt, *Æ. Z.* XXXVII, p. 96.

2) C'est un cas à peu près unique de statue d'époque thébaine conçue sur le modèle canonique de la période memphite, autant que j'en puis juger au moins sur la description qui en a été faite au *Bulletin de l'Institut Egyptien*, séance du 5 mai 1899, p. 15 du tirage à part.

fonds montrent encore les points où s'ajustaient les tenons qui fixaient le lourd bloc de bois de la *shenti* au reste de la statue. Désormais, on ne parera pas plus la statue de bois d'étoffes réelles qu'on ne lui passait, depuis longtemps, de vrais bijoux autour du cou. Bref, nous savons maintenant le moment précis où disparaît l'habillement effectif de la statue : il persiste encore pour les effigies royales, ou celles de très grands seigneurs féodaux à la XII[e] dynastie, mais n'existe déjà plus pour le reste des statues; il disparaît totalement pour tous à la XVIII[e].

Le rituel présente le même phénomène de diminution constante. Déjà condensé dans la rédaction de Papi II au point de n'être plus guère qu'une abréviation de caractère traditionnel, ses phases successives pâlissent, s'effacent de plus en plus à mesure que l'on descend dans la série historique. C'est assez de rappeler ici une évolution déjà étudiée ailleurs[1]. Diminution des objets matériels et diminution des pratiques rituelles, le parallélisme ne peut être fortuit. Il semble qu'il y ait là, somme toute, deux manifestations correspondantes d'une même tendance.

Il y a bien peu de différence, semble-t-il, entre couvrir une statue d'un pagne réel ou lui substituer le simulacre d'un vêtement peint. Croit-on cependant que ceux qui faisaient la toilette de la statue en lui passant des vêtements réels, comme à un être vivant, s'en faisaient la même idée que ceux qui se contentaient de lui peindre son habillement? Le jour où l'on admit qu'on pouvait se dispenser d'une garde-robe réelle, qu'il suffisait d'en sculpter et d'en colorier l'apparence sur l'image de bois, ce jour-là on commença à croire moins fermement que celle-ci continuait, remplaçait littéralement un corps de chair et de sang, animé et habité par le double vivant d'un homme. En même temps que grandissait la part de la fiction, l'idée qu'on se faisait de la vie de la statue allait en s'affaiblissant. Longtemps après qu'on eut cessé

1) Maspero, *La Table d'offrandes*, p. 26, etc.

d'habiller des images nues, on continua à leur passer des ornements à certains jours et à leur présenter une nourriture matérielle. Mais là aussi, on vit la cérémonie tourner de plus en plus à la fiction, au simulacre abrégé, et sur la fin de l'Égypte, elle en vint à n'être plus qu'une pieuse oraison accompagnée de gestes vagues, où l'on récita, comme une litanie, l'énumération des aliments, des boissons et des objets que l'on souhaitait au défunt. Ce fut pure affaire de tradition. A mesure que diminua le repas véritable diminua également, dans la même proportion, la croyance que l'on avait de la vie réelle de la statue et de ses besoins matériels.

C'est par des faits de ce genre que nous arrivons à saisir l'évolution qui a lentement modifié les idées attachées aux statues funéraires. Du culte primitif, où l'on entretenait de la façon la plus réaliste la vie du défunt réincarné dans un corps de bois reproduisant trait pour trait un corps de chair, de ce culte-là on passa par des transitions presque insensibles à un culte à peu près purement révérentiel; et l'on aboutit vers la fin de la religion égyptienne à se rapprocher bien près de nos conceptions modernes. C'est, je crois, une des plus intéressantes questions religieuses que d'arriver à marquer les différentes phases d'une pareille évolution. Mais comment, en définitive, démêler, reconnaître les idées successives, sinon en fixant les moments où changent les usages funéraires qui sont la traduction de ces idées? C'est à quoi peuvent servir le plus utilement la recherche et la comparaison de faits, d'une importance secondaire en apparence, tels que ceux que j'ai cherché à réunir en cette étude.

George Foucart.

HAGBARD ET SIGNE

UNE FORME NORDIQUE DU MYTHE DE JUPITER ET DANAÉ

Mémoire présenté au Congrès International d'Histoire des Religions en séance de section, le 6 septembre 1900.

Saxo Grammaticus, au livre VII de ses *Gesta Danorum*, raconte :

Au retour du printemps, les fils du roi Sigarr, Alf et Alger, ayant attaqué avec cent navires les trois fils du roi Hamund, Helwin, Hagbard et Hamund, la lutte fut si acharnée, des deux côtés les pertes furent si considérables, que, le lendemain, les guerriers, fiers de leur mutuel courage, conclurent un pacte d'amitié.

A cette même époque, un noble Teuton, Hildigisl, vivait à la cour de Sigarr dont il courtisait la fille, Signe : celle-ci, qui le méprisait parce que, n'ayant rien fait lui-même pour s'illustrer, il aimait à se parer des actions d'autrui, avait donné son amour à un autre, un certain Hakon, que ses exploits avaient rendu célèbre. Mais, dès que Hagbard parut, aussitôt il gagna le cœur de la jeune fille et ne tarda guère à obtenir d'elle la promesse d'un rendez-vous.

S'en étant aperçu, Hildigisl suborna un vieil aveugle, Bolwis, conseiller de Sigarr, pour de nouveau mettre la brouille entre les princes. Celui-ci y réussit à merveille. Une fois, que Hagbard s'était absenté, Alf et Alger attaquèrent ses frères qu'ils défirent complètement et tuèrent. Mais Hagbard, revenant sur-le-champ avec des troupes fraîches, les attaqua à son tour et les extermina. Seul Hildigisl échappa au désastre, mais, dit le vieux clerc, « ambas nates telo trajectus ».

Alors Hagbard qui, naturellement, ne pouvait plus songer à reparaître à la cour, s'habilla en femme et, ayant moins de crainte du danger auquel il s'exposait que de confiance en la foi de son amie, il s'en vint trouver Signe, se donnant pour une « amazone » de Hakon, chargée d'un message pour le roi.

Bien accueilli, le soir, dans l'appartement des femmes, quand le moment fut venu que les servantes devaient lui laver les pieds, il eut un moment plutôt difficile à passer. Cependant, il s'en tira avec esprit; et Signe qui l'avait reconnu, « consentaneo dissimulacionis genere », fit à l'amazone l'honneur de partager avec elle sa chambre et sa couche, obéissant en cela aux lois de l'hospitalité du temps.

Là, au milieu de leurs mutuelles caresses, à Hagbard qui lui demande si, au cas où son père, venant à les surprendre, le condamnerait, elle oublierait leur amour et contracterait mariage, Signe jure qu'elle le suivra dans la mort. Hagbard, dans le ravissement où le mettent ces paroles, en oublie tout danger. Or, justement, une servante l'a trahi, les hommes d'armes du roi arrivent. Bravement il se défend. Pris enfin, il est conduit devant l'assemblée du peuple. Bilwis, frère de Bolwis, et, comme lui, conseiller du roi, estime qu'il serait plus sage de s'attacher un pareil héros; mais Bolwis fait valoir que, non content de priver le roi de ses fils, il vient, suprême injure, de déshonorer sa fille. Hagbard est condamné, la potence est dressée. La foule est ameutée. La reine elle-même assiste au supplice. Ironiquement, elle prend Hagbard en pitié et lui offre de quoi se désaltérer : celui-ci saisit la coupe et, avec de hautaines paroles, la lui lance au visage. Cependant il demande une faveur : c'est que d'abord on attache là-haut son manteau afin qu'il puisse se rendre compte un peu de l'effet qu'il fera une fois pendu. A la vue de ce manteau, de loin, Signe, qui s'est au préalable assurée de la résolution de ses suivantes, croyant que c'est réellement le corps de son amant qui se balance ainsi dans l'air, met le feu à sa chambre. Une colonne de flammes s'élève. Hagbard,

joyeux, presse alors ses bourreaux d'achever leur œuvre.

Tel est, en résumé, ce récit, un des meilleurs, certes, de tout l'ouvrage.

Le chroniqueur ne l'a point imaginé. Il nous le donne comme de l'histoire et cite à l'appui les témoignages que la tradition lui a transmis. Mais ces témoignages ne doivent pas nous en imposer. Malgré la confiance qu'ils inspirent à Saxo, nous ne pouvons croire, nous, à l'authenticité d'une telle histoire : non seulement qu'elle soit trop belle pour être vraie; mais parce que nous en trouvons les éléments trop vagues déjà et trop flottants. Comme ces fleurs dont le vent transporte l'invisible semence, et qui, de ci de là, s'épanouissent sans qu'on puisse savoir d'où elles sont venues, la légende un peu partout dans le monde scandinave a pris racine : mainte localité en Danemark, en Suède, en Norvège revendique l'honneur d'avoir été le lieu de l'aventure et toutes elles montrent des souvenirs qui en témoignent également.

C'est que le peuple, soit qu'il conte ou qu'il chante, ne saurait rester dans le vague : les personnages qu'il met en scène, il les connaît, ou, tout au moins, sait des gens qui les ont connus autrefois; quant au théâtre des événements, les moindres coins lui en sont familiers. La localisation, en pareil cas, prouverait donc surtout la haute antiquité d'une légende particulièrement aimée.

Quoi qu'il en soit, c'est dans Saxo que nous la trouvons pour la première fois en son entier.

Mais elle fait aussi le sujet d'une chanson et qui est parmi les plus répandues jusqu'à nos jours aux pays scandinaves. D'aucuns assurent qu'elle serait l'œuvre d'un poète quelconque — et même de la fin du moyen-âge — qui se serait inspiré de Saxo. Nous devrions à l'analyse pouvoir vérifier si une telle assertion est exacte.

En premier lieu nous constaterons que, si toutes les variantes s'en ressemblent dans leur développement général, toutes aussi elles s'éloignent sensiblement de la Chronique.

Nous avons vu avec quels détails Saxo expose les prélimi-

naires de son histoire : comment naquit la colère de Sigarr contre Hagbard, d'où pour celui-ci impossibilité d'approcher de sa maîtresse, sinon déguisé. Sur tous ces événements la chanson est muette. Une première strophe suffit, rapide, pour nous jeter en plein dans le sujet :

Hagbard le roi et Sigarr ils eurent une haineuse querelle : ce fut à cause de fière Signe, la tant gracieuse jouvencelle.
Vous n'aurez jamais vierge aussi jolie!

Hagbard a fait un rêve, la nuit ; et, à son réveil, il le dit à sa mère :

Il m'a semblé que j'étais au ciel : c'était une ville si belle! J'y tenais fière Signe dans mes bras ; puis, le ciel s'est entr'ouvert et je suis tombé.

La mère ne sachant qu'en dire envoie chercher une devineresse.

Voilà qu'entra la devineresse pour interpréter le rêve. Sa mère en sanglotant se tordait les mains ; sa sœur pleurait à chaudes larmes.
« De par la destinée il vous est réservé de posséder cette vierge si belle : mais, en vérité, Hagbard, fils du roi, pour elle vous mourrez! »
« S'il m'est réservé de par la destinée de posséder cette vierge si belle, guère ne m'importe que pour elle je doive mourir! ».

Or de ce rêve inquiétant, qui donne à ce début toute la solennité d'un prologue de la tragédie grecque, nulle trace dans Saxo. Et cependant il croit aux rêves ; en maints endroits il nous en donne la preuve. Pourquoi celui-ci manque-t-il qui pourtant se retrouve dans toutes les variantes connues de la chanson? et d'autant plus important qu'il pourrait bien se faire que ce fût lui qui ait mis au cœur du jeune homme l'amour de Signe, ainsi qu'il était arrivé à Maxen Wledic, l'empereur de Ruvein. N'aurions-nous pas là un amour mystérieux comme celui de Sigurdr pour Brynhildr? Tel aussi l'amour de Svejdal, et celui du prince irlandais pour Olwen, la fille de Yspaddaden Penkawr ; tel encore l'amour d'Yonec. Tous, c'est une force inconnue et fatale qui les attire.

Hagbard s'est laissé pousser les cheveux ; il a mis des vêtements de femme et le voilà qui arrive à la cour de Dane-

mark pour y apprendre la couture auprès de Signe. Celle-ci, avant d'accepter cette nouvelle apprentie, consulte son père. Lui dit celui-ci :

« *Mettez vos affaires ensemble, si telle est votre volonté ; mais gardez-vous de sire Hagbard ; c'est un si rusé prétendant.*

« *Vous pouvez bien rester ensemble, si cela vous plait à toutes deux ; mais gardez-vous de sire Hagbard, il ne vous trompera point toutes deux !* »

D'après ce passage, Hagbard n'est donc pas un inconnu à la cour du roi Sigarr; mais, nous ne savons encore ce que celui-ci a contre lui, ni pourquoi il recommande tant à sa fille de se défier du rusé prétendant. Est-ce une allusion aux événements relatés par Saxo? Il semble *a priori* qu'en ce cas la chanson aurait eu d'autres termes pour les rappeler, plus précis et plus énergiques.

Du reste, nous sommes loin ici de la tradition suivie par le chroniqueur.

Chez celui-ci, Hagbard s'est fait passer pour une « skjoldmö ». Saxo doit-il cette idée à quelque variante inconnue de la tradition? Ou l'aurait-il lui-même imaginée comme étant d'un emploi plus noble pour son récit? Toujours est-il que dans la chanson Hagbard, ainsi qu'en Norvège Eirik chez la fille de Gjurde, se présente tout simplement comme une jeune fille qui s'en vient là pour apprendre à travailler, à couper et à coudre. Et pour être plus sûre d'être bien accueillie, elle se dit envoyée par Hagbard : ce qui confirme que celui-ci non seulement est connu, mais qu'il n'y a pas de sang entre la famille du roi Sigarr et lui.

La démarche de Hagbard est tout à fait dans les mœurs; et le rôle qu'il essaie de jouer devait singulièrement plaire au peuple par les scènes amusantes auxquelles il ne pouvait manquer de donner lieu.

Toutes, elles étaient assises, les belles jouvencelles ; elles cousaient à qui mieux mieux, hormis Hagbard, le fils du roi. Il avait sans cesse son aiguille à la bouche.

La gaucherie de ses manières, la façon dont chaque fois il

vide sa coupe d'un trait, l'éclat de ses yeux n'ont point échappé à l'observation d'une petite servante qui d'abord le taquine; puis, rabrouée, elle aussi le trahira.

La nuit, quand il est dans la chambre avec Signe, *celle-ci, qui ne le connaît pas*, ne laisse pas que d'être un peu étonnée.

Elle mit la main sur la poitrine de Hagbard, y brille l'or si rouge.
« Pourquoi les seins ne vous sont-ils pas venus, comme aux autres jeunes filles? »

« C'est la coutume au pays de mon père, que les damoiselles aillent au thing : voilà pourquoi les seins ne me sont venus, sous la cotte de mailles.

Cette réponse, à mon avis, explique le récit de Saxo. C'est là qu'il a pris l'idée de sa « vierge au bouclier ». Elle lui a paru moins vulgaire que la petite apprentie — il ne faut pas oublier que pour le chroniqueur le peuple n'existe pas et qu'il ne fait mention de la femme que comme guerrière ou magicienne. La scène du bain de pieds serait donc de lui : en quoi son goût s'est montré inférieur à celui du poète, anonyme auteur de la chanson.

Alors Hagbard demande à Signe s'il n'est personne au monde à qui elle pense, en secret :

Il n'est personne au monde à qui je pense en secret, hormis Hagbard, le fils du roi, et je ne peux l'avoir.

« Hormis Hagbard, le fils du roi : jamais je ne l'ai de mes yeux vu. Je n'ai qu'entendu le son de son « lour » doré, quand il se rend au thing ou en revient. »

Ici, le surnaturel de leur amour s'accentue. Lui, il est venu sur la foi d'un rêve; elle, elle l'aime rien que d'avoir prêté l'oreille aux accents de son « lour », de ce « lour » à la puissance magique qui déjà tant a séduit de jeunes filles. Ainsi Sigrùn aimait Helge et Brynhildr Sigurdr avant de l'avoir jamais vu, et Menglöd Svipdagr; ainsi Blidelille; et, dans la tradition celtique Olwen et Findchoem, la fille d'Eocho Rond qui s'était éprise de Cuchulinn sur le seul récit de ses exploits.

Mais comme nous sommes loin de Saxo! L'historien en

voulant tout evhémériser n'a réussi qu'à écrire une scène licencieuse et à dégrader un des plus beaux types de jeune fille qui se puisse penser. Sa Signe, infidèle à un premier amour, a donné à Hagbard un rendez-vous auquel celui-ci se rend dans des circonstances sans doute imprévues de l'un et de l'autre ; mais elle ne l'a pas moins reconnu sous son travestissement et elle n'ignore pas à quoi elle s'expose en lui faisant partager sa couche.

Combien la Signe de la chanson est plus noble et, sinon plus naturelle, car l'autre type se rencontre aussi, plus touchante et plus digne, sans être moins amoureuse!

Son cœur n'a encore battu que pour cet inconnu : un rêve de jeune fille! Et ce secret d'amour, elle le tenait caché au plus profond de son être. Ce soir, l'aveu lui en échappe : peut-être que celle à qui elle le fait, de retour auprès de Hagbard, ce Hagbard qu'elle ne connaît pas, trouvera moyen de le lui faire savoir !

Mais, lui dit sa compagne :

Si c'est Hagbard, le fils du roi, que vous aimez en votre cœur, retournez-vous! Prenez-le dans vos bras! Il est là couché près de vous ».

« Écoutez, Hagbard, fils de roi! Pourquoi me voulez-vous déshonorer ainsi? Pourquoi n'êtes-vous pas venu chevauchant au gaard de mon père, le faucon sur votre main blanche? »

« Comment serais-je venu chevauchant au gaard de votre père, le faucon sur ma main blanche? Chaque fois qu'il entend prononcer mon nom, il menace de me faire pendre! »

Sigarr hait donc Hagbard et d'une haine violente : mais nous en ignorons le motif. Saxo l'ignorait comme nous et il aura imaginé pour l'expliquer cette défaite des frères de Signe et leur mort de la main de Hagbard. Ce récit est admirablement composé et les événements s'y enchaînent avec une grande logique : seulement il semble bien qu'ils soient en contradiction avec la réalité.

Si Hagbard avait tué les fils du roi Sigarr, celui-ci, certes, chercherait à les venger, mais les armes à la main et selon les droits de la guerre. Cela est d'autant plus sûr qu'en aucun cas Hagbard n'avait été l'assaillant. Deux fois attaqué, pour ainsi

dire, à l'improviste, il n'avait, en tuant ses anciens amis, que vengé ses propres frères, traîtreusement surpris par eux et mis à mort.

Il n'y avait à cela pas de crime qui méritât la pendaison : ce genre de supplice étant réservé aux traîtres et aux transfuges. Mais on pendait aussi l'homme qui avait fait violence à une femme ou séduit une jeune fille. C'est la menace que, sans cesse, dans les chansons scandinaves, nous trouvons faite par un père ou une mère à l'amant trop aventureux ; c'est aussi la crainte que, dans la forêt de Morois, Tristan exprime à Iseult :

Dame, le roi nous fait chercher,
S'il nous trouvait et pouvait prendre,
Il nous ferait brûler ou pendre.

Donc, le roi Sigarr hait dans Hagbard non le meurtrier de ses fils, mais l'amoureux de sa fille : cet amoureux, dont nous avons vu plus haut qu'il redoutait tant les ruses ! C'est que Hagbard s'est déjà présenté à la cour et a demandé au roi la main de sa fille. Sigarr s'est moqué de lui, ou même l'a brutalement éconduit, sans que nous sachions pourquoi. Mais, dira-t-on, en ce cas, Signe doit connaître Habgard. Cette conséquence n'est point nécessaire. Est-ce que, dans les Nibelungen, Siegfried ne reste pas toute une année à la cour des princes burgondes sans réussir à apercevoir Chriemhild ?

Maintenant que le bien-aimé est là, auprès d'elle, tout son être est au danger qu'il court. Hagbard la rassure. N'a-t-il pas sous son chevet sa cotte et son épée ? Cent hommes d'armes ne lui feraient peur, même s'ils l'attaquaient à la fois. Seulement, la petite servante qui les a trahis, les a emportées, ces armes, pour les montrer au roi à l'appui de sa dénonciation. Quand les guerriers arrivent avec leurs lances et leurs épieux, il ne leur en tient pas moins vaillamment tête.

Les uns, il les frappait des poings ; les autres il les frappait des pieds : il y en avait bien sept et sept fois vingt d'étendus morts à la porte de la chambre de Signe.

Ils saisirent Hagbard, le fils du roi ; ils lui mirent des liens : tous, il les rompit comme de paille.

Honte soit à la servante! Elle qui donna ce conseil : « Vous n'attacherez point Hagbard aujourd'hui, si ce n'est avec un cheveu de Signe! »

Ils le firent et alors il sembla qu'on lui eût rivé des chaînes.

Ce conseil que vient de donner la servante, certains n'y voient qu'un enfantillage, le produit des idées chevaleresques du moyen âge. Nous ne sommes point de cet avis. En réalité, ce n'est qu'un nouveau trait, aujourd'hui incompris, de l'époque primitive où naquit la chanson : alors la servante conseilla de lier Hagbard avec un cheveu de Signe parce que, magicienne, elle sait que ce cheveu est un charme puissant qu'il ne pourra rompre à moins de briser la vie même de Signe — idée bien suffisante pour paralyser tous ses mouvements, pour anéantir en lui toute velléité de plus longue résistance.

Ce détail, Saxo n'en fait pas mention : soit que, connaissant la puissance de ce charme, il n'ait pas voulu, lui, prêtre, contribuer à répandre et à fortifier la croyance en la magie ; soit que, ce qui est plus probable, en ignorant le véritable sens, il n'ait vu dans cette idée d'attacher un homme aussi brave et aussi vigoureux avec un cheveu de son amante qu'une puérile galanterie.

Or, toutes les variantes de la chanson le possèdent. Il appartient donc bien au poète populaire qui ne peut l'avoir imaginé qu'à une époque où, naturellement, ladite croyance était encore commune.

Hagbard ainsi attaché, Saxo qui a augmenté, arrangé, expliqué à sa façon tout son récit, qui a mis les choses au point, qui a tout rationalisé selon les us et coutumes de son époque, le fait conduire devant l'assemblée du peuple. Là, après délibération, il est condamné.

En réalité, les choses n'ont point dû se passer ainsi.

Le jugement devant l'assemblée du peuple n'avait lieu que pour prévenir les réclamations et poursuites vengeresses de la famille de l'inculpé. Or, d'après le droit primitif des peuples

du Nord, comme de ceux de la Grèce, quiconque trouve un homme couché avec sa femme, sa mère, sa sœur ou sa fille, a le droit de le tuer sur-le-champ et personne ne peut exiger de lui une composition.

Le délit de Hagbard était flagrant : le jugement de Saxo est donc un contre-sens.

La chanson, elle, reste dans le vrai. Le séducteur n'ayant pas été tué sur le fait, comme cela aurait pu lui arriver, on va lui faire subir le supplice qu'il a mérité : immédiatement on le conduit à la potence.

D'après Saxo, il a été convenu entre les deux jeunes gens que s'il était pris et mené à la mort, elle, de son côté, mettrait le feu à sa chambre. Et c'est au milieu de leurs épanchements d'amour qu'ils auraient tenu cette lugubre conversation, qu'ils auraient pris cette fatale résolution !

La chanson, là encore, nous semble infiniment plus naturelle. Dans les délices de leur rencontre, ils n'ont point songé à ce qu'elle ferait s'ils étaient trahis : cela ne pouvait leur venir à l'esprit. Et ce n'est pourtant pas non plus quand les hommes d'armes du roi sont venus ébranler leur porte qu'ils auraient eu le temps de se concerter. Non. Hagbard, au pied du gibet, raille la mort. Il veut, dit-il, voir quel air il aura quand il pendra là-haut et il demande à ses bourreaux d'y suspendre son manteau. Ce qu'ils font.

Est-ce une sentinelle postée exprès qui vient avertir Signe ? Ou bien la jeune fille, apercevant de loin ce manteau qui flotte, croit-elle que c'est Hagbard que l'on vient d'exécuter ? Il suffit qu'elle sache que c'est l'heure où il va mourir.

Dit fière Signe, elle prononça ces paroles dignes de louanges : « Aujourd'hui moi-même je me tuerai, j'irai rejoindre Hagbard en paradis !

« Si nombreux sont ceux à la cour du roi qui se réjouissent de la mort de Hagbard ! Aujourd'hui je la vengerai sur leurs fiancées ! »

C'était fière Signe, elle mit le feu à tous les coins ; elle-même elle s'étouffa sous ses oreillers bleus.

Voilà la vérité, toute naturelle et toute simple. Au contraire, dans Saxo quelle mise en scène !

Dans ses appartements Signe, fidèle à l'engagement qu'elle a pris avec Hagbard, a tout disposé pour mourir. D'abord, elle s'est assuré la fidélité de ses femmes, servantes et compagnes, qui, toutes, lui ont promis de la suivre dans la mort. Tout est prêt. Elle n'attend plus que de savoir que Hagbard est pendu. Dans l'intervalle, pour donner du courage à ses femmes, elle leur a fait boire du vin. Enfin, on vient lui annoncer qu'on a vu le corps de son amant se balancer au gibet: aussitôt, le feu est mis, et toutes, pour souffrir moins, elles se pendent.

Tout cela est absolument invraisemblable. S'il s'est trouvé dans l'entourage de Signe une servante pour la trahir et ravir les armes de Hagbard, comment Signe peut-elle avoir pris toutes ces dispositions, sans qu'il n'en ait rien transpiré?

De nouveau, nous disons que Saxo a fait là une belle narration ; mais, c'est tout.

La chanson, telle que nous venons de la citer, est seule dans le vrai : car beaucoup de variantes ont, elles aussi, brodé sur le thème primitif. Tantôt, c'est Hagbard qui, une fois pris, au moment où on l'emmène au supplice, s'adresse à Signe :

« Je vous en prie, Signe, ô ma bien-aimée, donnez-moi une preuve de votre amour! Dès que vous me verrez pendu, mettez le feu à votre chambre! »

Et elle le lui promet.

Si les choses se fussent passées ainsi, au su de tout le monde, il est à supposer qu'on eût pris des mesures pour l'empêcher d'accomplir son dessein.

Tantôt Signe supplie Hagbard d'implorer la pitié de ses deux tantes, afin qu'elles intercèdent pour sa vie.

Répondit Hagbard, le fils du roi, en si grande colère : « Peu m'importe la vie que je devrais à la prière des femmes! »

Il mourra heureux, pourvu qu'elle veuille mourir avec lui!

Non, Signe ne peut avoir agi que de son propre mouvement et c'est à l'insu de tout le monde qu'elle a mis le

feu, brûlant elle et toutes les jeunes filles qui étaient avec elle.

« Si nombreux sont à la cour de mon père ceux qui sont la cause de notre mort : je m'en vengerai sur leurs fiancées ! »

Ainsi, tout en obéissant à son amour, elle accomplit du même coup, un devoir sacré : celui de la vengeance.

La suite même de l'aventure prouve, à n'en pas douter, qu'il n'y avait pas eu entente préalable entre les deux amants.

Dit le petit page en jupe rouge : « Fière Signe brûle dans sa chambre, aussi tant de belles jeunes filles ! »

« Descendez mon manteau, vous pouvez bien le mettre par terre. Eussé-je cent mille vies, je n'en voudrais d'aucune.

« Que les uns courent au « bür » ! Ne laissez pas brûler petite Signe. Que les autres courent au gibet ! Ne laissez pas pendre Hagbard ».

Et quand ils vinrent au gibet, y était Hagbard pendu ; et quand ils vinrent au « bür », y était petite Signe brûlée.

« Si j'avais su auparavant que leur amour fût si fort : non, je n'aurais permis ce qui s'est fait aujourd'hui, pour tout le Danemark entier !

Les événements se sont précipités. En quatre strophes, le poète populaire saute du lieu de l'exécution à la cour, de la cour aux appartements de la jeune fille ; puis, au gibet, et revient auprès du roi qui se lamente. Tout cela sans aucune transition. L'extrême simplicité égale ici l'art le plus achevé.

Hagbard était pendu et petite Signe était brûlée : ce fut un si grand crime ! Alors ils prirent la servante maudite et vivante ils l'enfouirent en terre.

Non, jamais vous n'aurez vierge aussi jolie !

A cette comparaison entre la chronique latine et la chanson populaire, il nous a paru en faveur de celle-ci que la suite des événements y est plus logique, les caractères moins compliqués, les mœurs plus primitives — d'où nous croyons pouvoir conclure à son antériorité. Sans aucun doute, Saxo l'a connue sous une forme ou l'autre et c'est de là qu'il a tiré son récit, suivant sur ce point, comme dans la presque totalité de ses neuf premiers livres, l'exemple de tous les chroni-

queurs primitifs qui vont puiser leurs principaux documents aux sources vives du chant populaire.

∴

La chanson de Hagbard et Signe, pour que Saxo, qui vécut dans la seconde moitié du XII[e] siècle et au commencement du XIII[e], ait pu s'en servir avec la liberté qu'il a fait, *a priori* doit avoir une origine beaucoup plus haute encore.

Nous en avons, du reste, la preuve.

A la même époque, c'est-à-dire dans cette seconde moitié du XII[e] siècle, une aventure identique était chantée par Marie de France, mais sous une forme absolument indépendante.

Qu'on en juge :

Un baron du roi Hoilas, Oridials, sire de Liûn, avait deux enfants : une fille appelée Noguent et un fils Guigemar. Celui-ci si beau que

El reialme n'en out plus bel.

Le temps venu, le roi richement l'habille, lui fait don d'armes magnifiques et Guigemar quitte la cour. Par la Lorraine et la Bourgogne, des Flandres par l'Anjou jusques en la Gascogne, nulle part il ne trouve si bon chevalier qu'il n'égale et partout dames et damoiselles le requièrent d'amour. Mais lui, de nulle n'ayant souci, passe.

Jusqu'à ce qu'un jour que, de retour dans son pays, il y chassait au bois, son cheval s'abattant, il tomba près d'une biche blanche qu'il venait de transpercer de sa flèche et en tombant se fit une blessure à la cuisse.

Lui dit cette biche :

Vassal, ki m'as nafree,
Tel seit la tue destinee :
Ja mais n'aies tu medecine !
Ne par herbe ne par racine,

Ne par mire, ne par poisun,
N'avras-tu ja mes guarisun
De la plaie qu'as en la quisse,
Les i que celle te guarisse,
Ke sufferra pur tue amur
Si grant peine e si grant dolur,
Qu'unkes femme tant ne suffri ;
E tu referas tant pur li,
Dunt tuit cil s'emerveillerunt
Ki aiment e amé avrunt
U ki puis amerunt aprés.

Guigemar aimera donc, lui aussi, d'un amour fatal une femme qu'il ne connaît pas.

Au sortir du bois, un vert sentier à travers la lande le conduit à un bras de mer dont il n'avait jamais entendu parler auparavant. Une nef attend, aux voiles toutes de soie. Il y monte ; il ne trouve personne. En détail il en visite les richesses ; sur un lit d'or et d'ivoire un instant il se couche, sa plaie lui faisant mal.

Puis est levez, aler s'en veult,
Il ne pout mie returner ;
La nes est ja en halte mer,
Od lui s'en va delivrement.

Tel Sigurdr, dans les chansons des îles Féroé, irrésistiblement attiré par la magie de la fille de Budla, Guigemar est emporté en cette nef mystérieuse il ne sait où : là où sa destinée l'appelle.

Le soir, à la vesprée, il arrive devant une antique cité dont le roi, vieillard fort jaloux, une

. . . . . . *femme aveit,*
Une dame de halt parage,
Franche, curteise, bele et sage,

et qu'il tenait loin du regard des hommes.

En un vergier suz le donjun
La out un clos tut environ,
De vert marbre fut li muralz ;
Mult par esteit espés e halz ;

N'i out fors une sule entree :
Cele fut nuit e jur guardee.

. . . . . .

Ci sire out feit dedanz le mur,
Pur mettre sa femme a seür,
Chambre ; suz ciel n'aveit plus bele.

. . . .

La fu la dame enclose e mise,
Une pucele a sun servise
Li aveit sis sire baillee
ki mult ert franche e enseignee.

De plus, un vieux prêtre, « blanz e floris », et qui

Les plus bas membres out perduz,

était chargé de lui dire la messe et de lui servir ses repas.

Ni Brynhildr, on en conviendra, ni Signe ne furent plus sévèrement gardées.

Néanmoins, malgré tant de précautions, la dame trouva Guigemar en sa nef et lui donna l'hospitalité dans sa chambre, à l'insu de tous. Elle le soigna, guérit sa plaie et...ils s'aimèrent. Ainsi, tous les obstacles n'avaient servi à rien ; et, après toute une nouvelle série d'aventures, les deux amants, un temps séparé, se retrouvant, s'unirent définitivement.

Ce conte qui, chez les Bretons, se disait « en harpe e en rote », renferme, et la suite de cette étude ne fera que nous en convaincre davantage, tous les éléments constitutifs de l'histoire de Hagbard et Signe : éléments qui, du reste, étaient une banalité dans la tradition celtique et que l'on retrouve, entre autres exemples, dans le Parténopeus de Blois, « l'une des œuvres, dit M. Gaston Paris, les plus attrayantes du XIIe siècle tant par l'intérêt de la composition que par le charme des détails ». Or, bien que vers le milieu du XIIIe siècle les lais de Marie de France aient été, sur l'ordre du roi Hakon de Norvège, traduits en langue scandinave, il n'en est pas moins plus que probable qu'en leur temps Marie et Saxo se sont réciproquement ignorés. Ce qui, en tous les cas, ne fait pas de doute, c'est que d'une même aventure ils ont

connu chacun une tradition propre à leurs pays. Ce sont deux courants, le celtique et le nordique, qu'à perte de vue d'infranchissables étendues séparent ; mais les eaux qu'ils roulent attestent, par leur nature, qu'ils n'ont pu jaillir que d'une seule et même source... bien, bien loin de là!

Où? il paraît impossible de le dire.

Mais, précisément le vertige de cet inconnu suffit pour que nous tentions d'en percer le mystère.

En somme, le point central autour duquel la légende de Hagbard et Signe tout entière gravite, c'est le déguisement en femme auquel l'amant a recours pour approcher de la jeune fille qu'il aime. Or, ce déguisement est, pour ainsi dire, un lieu commun de la littérature populaire indo-européenne. Leucippos, fils d'Oinomaos, roi de Pise, étant tombé amoureux de Daphné, fille de Ladon et de la Terre, désespérait de l'obtenir pour époux : quand il imagina de laisser croître ses cheveux; puis, les ayant nattés comme une fille, il prit un costume féminin et dit à Daphné qu'il était la fille du roi Oinomaos. Ce subterfuge qu'Achille avait employé pour arriver auprès de Deidamia, de même que le roi Arthur auprès d'une dame de Rhutlyn, nous le retrouvons non seulement dans une quantité de chansons qui, toutes, se distinguent, d'ailleurs, de la légende de Hagbard et Signe en ce que le dénoûment en est généralement heureux, mais plusieurs fois aussi dans Saxo : Odin l'emploie pour accomplir son désir sur Rinda, la fille du roi des Ruthènes, et Regner Lodbrog pour aller visiter une amante inconnue.

D'autre part, c'est, dans la tradition allemande, l'aventure bien connue de Hugdietrich avec la belle Hildeburg, chez laquelle le héros reste toute une saison, sous le nom de Hildegund, à coudre et à broder.

En France, dans la Haute-Bretagne, le conte du roi Dalmar nous rappelle les mêmes faits; et celui-ci, en Irlande, recueilli de nos jours, de la bouche du peuple :

Un puissant guerrier, Balor, habitait l'île de Tory. Un druide lui avait prédit qu'il serait tué par son petit-fils. Balor n'avait qu'une

fille, appelée Ethniu. Voulant donner un démenti à la prédiction du druide, il enferma cette fille dans une tour imprenable, bâtie sur le sommet d'un rocher presque inaccessible : lui donnant pour gardiennes douze femmes qui avaient mission de ne laisser aucun homme pénétrer près d'elle.

Mais un certain Mac-Kineely, qui habitait en face sur la côte d'Irlande, conseillé par un druide et une fée, se déguisa en femme et, transporté sur les ailes de la tempête jusqu'au sommet du rocher où s'élevait la tour, la fée qui l'accompagnait frappa à la porte. « Je suis, dit-elle, suivie d'une noble dame que j'ai arrachée aux mains d'un homme aussi cruel qu'audacieux et qui l'avait enlevée à sa famille. Je viens vous demander asile pour elle ». Les gardiennes d'Ethniu n'osèrent rejeter la prière de la fée. Celle-ci pénétra dans la tour avec Mac-Kineely et fit tomber les douze matrones dans un sommeil magique. Quand elles se réveillèrent, la fée et sa prétendue compagne avaient disparu ; mais neuf mois après, Ethniu eut trois fils.

En réalité, ce sont là autant de variantes d'un thème unique et qui, connu peut-être dans le monde entier, a été surtout développé par la littérature populaire indo-européenne : Une jeune fille est tenue soit par son père, à qui il a été prédit que si elle se mariait elle donnerait le jour à un fils qui le tuerait ou le surpasserait en gloire — et nous comprenons maintenant la cause inexpliquée de la haine du père de Signe pour le brillant Hagbard ; — soit par des puissances surnaturelles, géants, dragons ou nains, nixes, elfes ou sorciers, qui l'ont enlevée, jalousement enfermée dans une tour ou une caverne dont aucun homme ne peut approcher. Mais la fatalité est inéluctable et toutes précautions contre elle sont vaines et de nul secours : la vierge isolée, au milieu du fleuve ou au fond des forêts, boit de l'eau de la source voisine ou mange d'une pomme enchantée, que lui a donnée une vieille femme en passant, et conçoit. Tel « le roi d'Argos, étant sans postérité mâle, alla consulter l'oracle de Delphes. Il lui fut répondu que sa fille Danaé mettrait au monde un fils qui régnerait un jour sur la contrée et dont la gloire serait sans égale, mais que cet enfant tuerait son aïeul. Ainsi, dans la légende thébaine, Œdipe doit tuer Laïos. Acrisios, effrayé, veut, à tout prix, mettre obstacle à l'accomplissement

de l'oracle. Pour empêcher sa fille de devenir mère, il l'enferme dans une chambre souterraine d'airain, mais le dieu souverain du ciel, épris des charmes de Danaé, déjouera ses précautions. Il se métamorphose en une pluie d'or qui pénètre par le toit de la prison et descend dans le sein de la vierge. L'enfant né de cette union s'appellera Persée ». Ailleurs, c'est le vent qui emporte la belle prisonnière. L'heure venue, rien ne saurait empêcher le héros prédestiné : par la force ou l'astuce ou par la magie il s'introduit auprès de l'amante qui l'attend sans le connaître.

Dans un conte poitevin, la Belle Blonde, que la fée, sa marraine, garde dans un château sans porte, déroule ses cheveux et le fils du roi, y montant comme à une corde de soie, peut ainsi entrer par la fenêtre et l'enlever. Au moyen âge, si maint preux, d'un bond de son cheval, franchit l'inaccessible enceinte, nous voyons dans un autre lai de Marie de France un grand oiseau venir se poser dans la chambre devant la dame que son mari, un vieux seigneur de Bretagne, avait séquestrée depuis plus de sept ans et là se transformer en un noble et beau chevalier. Cette métamorphose qui rappelle telle tradition sicilienne est, du reste, excessivement fréquente aux époques primitives. Pour séduire Léda, le dieu de l'Olympe se métamorphosa en cygne ; de même Cronos, quand il « faisait l'amour », se métamorphosait en étalon, Prajâpati prenait la forme d'un chevreuil pour poursuivre sa propre fille de ses assiduités ; de même encore Zeus se changeait en serpent, en taureau, en pigeon, en aigle et, pour courtiser la fille de Clétor, en fourmi. — Les sorciers revêtent chez les Algonquins de semblables déguisements et dans de pareils desseins. D'après un mythe australien des Pléiades, quand la corneille divine devint amoureuse d'une jeune fille, elle se changea en de petits insectes qui se cachent dans l'écorce des arbres et que mangent les noirs et elle réussit tout aussi bien que Zeus, dans sa galante entreprise.

L'explication de ces métamorphoses, certes, serait intéressante : mais, quelle qu'elle puisse être, ne sommes-nous

pas, sans plus, autorisés à leur assimiler le déguisement du héros en femme? Nous croyons cette hypothèse d'autant mieux fondée qu'Odin, exemple précieux, a lui-même employé les deux moyens : la métamorphose en serpent pour goûter à l'hydromel de Suttung ; le déguisement en femme, afin de jouir des amours de Rinda. Celui-ci est évidemment postérieur à celle-là : en vérité, nous n'y verrions que la rationalisation d'une conception très primitive de bonne heure devenue inacceptable.

Mais, si cette assimilation est exacte, si le déguisement n'est qu'une dernière métamorphose, involontairement nous nous souvenons que, quand, à Argos, la légende racontait de Zeus qu'il était en coucou venu trouver Héra, c'est le printemps qu'elle voulait dire, fertilisant la terre, de même que la pluie d'or qui tombe sur Danaé n'est autre que les rayons du soleil.

Le soleil, en effet, a été, en tous pays, considéré comme le fécondateur par excellence. Non seulement c'était une coutume de l'ancien mariage hindou d'exposer la nouvelle épousée à ses rayons du matin; mais chez les Tartares de l'Asie centrale comme parmi les indigènes de l'Amérique du Sud on retrouve des pratiques analogues. La tradition, en Europe, ne l'a point oublié : et c'est au soleil lui-même que, dans un conte grec de l'Épire, une femme demande de lui donner une fille ; c'est le soleil aussi qui, dans le conte sicilien, par un trou à travers le mur brille dans la tour jusqu'à la fille du roi.

Ainsi, tout naturellement s'explique la précaution que nous avons vu prendre dans maints de ces récits : de cacher celle que le sort a ainsi marquée en quelque endroit si sombre que la lumière ne puisse y pénétrer.

La nature de ce dieu qui peut prendre quelque forme que ce soit, se mettre en oiseau surtout pour aller à ses amours, ne peut donc être douteuse : le fût-elle encore pour quelqu'un, nous rappellerions que dans le Rig-Veda, comme dans la mythologie grecque aussi, il est un bel oiseau qui

vole dans le firmament, messager aux ailes d'or du dieu du ciel ; et c'est le soleil, l'oiseau de Zeus.

Hagbard est donc un héros lumineux.

Une chanson des îles Féroë qui, en sa facture actuelle, ne doit guère remonter plus haut que la période intermédiaire entre la fin du moyen âge et la Réforme, nous en apporte cependant dans les amples plis de sa longue robe de nouvelles preuves et, à notre avis, définitives.

Atli et Sivard, deux frères, régnaient en Saxland. Un jour, Atli, équipant un navire, s'en va demander au roi de Miklagard la main de sa fille. Ce roi a un ïarl qui, de son côté, possède deux fils, Eirikr et Hermundur : ce sont deux guerriers farouches, Hermundur principalement, un berserkr à qui nul ne résiste... et il aime Halgu, la fille du roi. Un matin, après une scène de carnage plus terrible encore que d'habitude :

Dit le roi au ïarl ainsi : — « Je ne le souffrirai plus longtemps. — Hermundur est ton fils le plus jeune : — j'entends qu'il soit pendu ! »

Hermundur, informé par son père, demande, bien qu'il n'ait que douze ans — remarquons, en passant, l'habituelle précocité de ces héros — qu'on lui donne une barque plutôt pour aller pirater au pays d'Atli.

Entre temps, le roi qui a laissé à sa fille le soin de décider si le jeune homme serait pendu ou foulé aux pieds des chevaux, sur le conseil de celle-ci, réunit le *thing* et on y décide de bannir l'encombrant prétendant.

Avant de partir, Hermundur monte prendre congé de Halgu, à qui il demande de ne pas l'oublier. Celle-ci le renvoie avec mépris. Dit Hermundur, debout dans la salle, la main sur son épée, que si elle n'était jeune fille, mais un garçon, il la tuerait.

Il part et un certain temps se passe.

Halgu est assise dans sa chambre, — belle comme un lys : — personne au monde ne connaît — le secret de ses pensées.

Halgu s'adresse à sa suivante : — « En vérité, dis-le moi, — que

peut bien gagner ce Haki — qui demeure tout près de chez mon père ? »

C'est un pauvre qui ne possède qu'une vache et ce qu'il gagne à la mer est bien peu.

Ce fut damoiselle Halgu, — elle mit sa cape noire — et s'en vint au rivage — où était la barque de Haki.

De puissantes runes elle grava — tout au fond de la barque de Haki : — « Jamais à terre tu ne reviendras, — que tu ne me ramènes Hermundur. »

On pouvait jusqu'ici se demander où était le rapport de cette chanson avec celle de Hagbard et Signe : voilà un premier trait et dont l'importance est incontestable. Nous avons de nouveau un amour mystérieux. De même que Sigurdr est attiré vers Brynhildr et Hagbard vers Signe par une force inconnue, mais irrésistible ; ainsi Hermundur ne peut plus ne pas venir, maintenant qu'il est sous la puissance de ces terribles runes auxquelles il n'est aucun moyen de se soustraire.

Halgu tira un anneau d'or — de son doigt, — le donna à sa suivante — et le fit porter au bonhomme Haki.

Celui-ci ne peut naturellement pas s'expliquer la générosité de la fille du roi. Un matin, aux premières rougeurs du soleil, il met sa barque à la mer et le voilà qui, ainsi Guigemar en sa nef, sur les flots bleus s'élance, toujours plus loin, pendant des jours. Haki est plein d'inquiétude ; d'autant plus qu'il vogue désormais en pleine obscurité.

Sur le rivage, en face,

Hermundur dit à ses gens : — « Tenez-vous tous tranquilles ! — Cette barque, je la connais bien ! — C'est le bonhomme Haki.

Et, l'ayant aidé à atterrir, il le fait asseoir, puis l'interroge : sur ce qu'il y a de nouveau en Saxland et si demoiselle Halgu est toujours de ce monde.

« Je ne puis qu'en vérité — te le dire : — elle est promise à un chevalier — et elle ne peut seulement le souffrir ! »

Ce chevalier, c'est le duc Hergeir.

Damoiselle Halgu, elle pleure, — en tant grande peine; — tous les jours de sa vie, — elle soupire après Hermundur.

Il en est donc de Halgu comme de Brynhildr et de Signe : c'est au moment où elles vont être données à un prétendant qu'elles n'aiment pas qu'arrive l'amant prédestiné.

Hermundur veut récompenser Haki.

Il va chercher la coupe d'hydromel, — il l'apporte au bonhomme Haki : — Haki jure en lui-même — qu'il ne boira point ici.

Il lui fait faire un lit, — tout de beaux draps blancs : — Haki jure en lui-même — qu'il ne dormira point ici.

Pourquoi le bonhomme ne veut-il ici ni boire ni dormir? Tout simplement parce que ce pays, où le soleil ne paraît pas, c'est l'autre monde, au delà des mers, le royaume des morts et des ténèbres : d'où nous savons que nul ne revient qui s'est oublié à y manger, ou boire ou dormir.

En ce point capital la chanson des Féroé, plus vieille que toutes les versions connues de Hagbard et Signe, corrobore singulièrement la donnée des chants de Sigurdr qui font venir le héros des pays de l'Orient.

Le lendemain, la barque de Haki remplie de richesses, — n'est-ce pas au séjour des esprits que gisent tous les trésors? — Hermundur met à la voile. Il arrive en Saxland juste comme le duc Hergeir, tout fier, s'en revenait de l'église avec son épousée.

Hermundur monte dans la chambre en haut; — il met des vêtements de femme; — et puis, il va au gaard d'Atli — où Halgu était la mariée.

Là il se mêle aux autres femmes.

Halgu, assise sur le banc nuptial, — jette au loin ses regards; — elle appelle damoiselle Beyda, — la prie de venir près d'elle.

Halgu prit un anneau d'or à son doigt, — le jeta dans une coupe : — « Porte cela à cette pauvre femme, — qui est assise là-bas à la porte du hall. »

Répondit damoiselle Beyda, — quand elle eut porté la coupe : — « Je l'ai bien entendu aux paroles de cette femme; — elle a la voix d'un homme. »

« Tais-toi, tais-toi, Beyda ! — Ne parle pas si haut ! — Bien souvent déjà dans ma salle — elle est venue boire. »

Ainsi, malgré les plus grandes divergences, tous les incidents qui s'étaient présentés dans l'aventure de Hagbard et Signe reparaissent l'un après l'autre; et nous avons ici le pendant de la fameuse scène de la couture où la petite servante avait reconnu l'ami de sa maîtresse.

Et elle resta assise, Halgu, — tout le jour, sur le banc, — dolente et soucieuse, — sans prendre aucune nourriture.

A la voir si triste, le roi ne peut s'empêcher de compatir à sa peine. « Ah ! dit-il,

Si Hermundur se fût bien comporté, — je le dis en vérité, — nul homme en Saxland — ne lui eût été supérieur ! »

Et nul n'eût mieux mérité d'obtenir la main de sa fille.

Hermundur est entré dans la chambre nuptiale et s'y est caché. Le soir, Halgu monte, aussitôt suivie de Hergeir. Sur eux demoiselle Beyda étend les couvertures de soie et de brocart rouge.

A peine sortie, Hermundur se montre. Il somme Hergeir de se lever et de se défendre : celui-ci refusant de le faire,

Ce fut Hermundur, le fils du iarl, — il brandit son épée ; — il tua le duc Hergeir, — dans le lit nuptial où il était couché.

Le lendemain matin, au jour, Beyda, qui la première entre dans la chambre, s'apercevant du meurtre, s'écrie aux gens :

« Hermundur est dans la chambre nuptiale ; — cette nuit il a tué Hergeir ! »

De toutes parts on accourt; on se précipite sur le jeune homme; on s'assure de lui.

De nouveau, le roi demande à sa fille s'il faut le pendre ou le faire fouler aux pieds des chevaux. Elle conseille plutôt de l'enfermer dans le cachot. Ce que l'on fait.

Halgu est assise dans sa chambre, — belle comme la rose et le lys ; — il n'est personne au monde — qui connaisse le secret de ses pensées.

En secret, elle envoie une lettre au ïarl lui disant que s'il ne tire du cachot son fils chéri, elle mettra le feu au hall.

Tout comme Signe.

Le ïarl obéissant charge son autre fils, Eirikr, de délivrer Hermundur. Ce fut alors un terrible combat entre les deux frères d'une part et les gens du roi de l'autre. Le roi lui-même y périt de la propre main de Hermundur. Ainsi, dans l'antique tradition, le mariage de Danaó et celui d'Ethniu devaient avoir pour conséquence la mort de Laïos et de Balor.

Ce chant féroën est intéressant non seulement par les détails particuliers qu'il contient et qui nous enlèvent toute possibilité de douter plus longtemps de la nature du mythe dont il est issu; mais aussi parce que, attribuant au seul Hermundur les diverses aventures de Hagbard et de Sigurdr, il établit l'identité originelle de ces deux héros.

Il y a à ces aventures un triple dénoûment : le roi est tué, — c'est le thème primitif et qui s'est conservé dans les chants de Hermundur et d'Essbjörn ; au contraire, c'est le héros qui meurt — en ce cas il sera vengé, comme Pierre Fallebo. Enfin, ainsi que dans la chanson de messire Grönborg, le roi, effrayé, arrête le bras du jeune homme qui menace de tout tuer et lui donne sa fille.

La différence de ces dénoûments n'infirme en rien l'unité fondamentale du mythe.

Celui-ci, éclos au berceau de la race, avait déjà atteint un certain degré de croissance au moment de la séparation des grands groupes ethniques : du tronc familial Grecs, Celtes et Germains emportèrent des rameaux qui, par la suite, selon mille circonstances de temps et de lieux, se sont couverts d'une frondaison plus ou moins riche — mais dont nous ne pouvons juger qu'approximativement, de nombreux éléments d'appréciation devant sûrement nous manquer.

Seulement, ce que nous pouvons dire, c'est que, si ce développement semble s'être partout effectué à peu près de la même façon régulière et normale, nulle autre part que chez

les Scandinaves la tradition n'en a conservé à un pareil degré de fidélité les trois formes poétiques qu'un même thème peut successivement revêtir aux trois phases de la vie des mythes, en général : aujourd'hui attribuant aux hommes, à des enfants de rois, Hagbard et Signe, l'histoire qui, hier, se racontait du héros Sigurdr et de la valkyrie Brynhildr, histoire qui, à l'origine, fut celle des plus primitives divinités, Freyr et Gerdr, c'est-à-dire le Soleil et la Terre.

LÉON PINEAU.

Y A-T-IL EU UN AVERROÏSME POPULAIRE

AU XIII[e] ET AU XIV[e] SIÈCLE ?

Mémoire présenté au Congrès International d'Histoire des Religions en séance de section, le 3 septembre 1900.

Il est aisé de se rendre compte, en étudiant l'hérésie des Amauriciens, de ce que pouvait devenir au Moyen-Age la pensée d'un philosophe, quelque abstraite qu'elle fût, lorsqu'elle était adoptée par un groupe d'hommes de culture ordinaire qui voulaient préciser sa portée morale et ses applications pratiques, en tirer une eschatologie et une politique, en faire, en un mot, la doctrine d'une secte nouvelle. L'exemple est assez intéressant pour que nous ayons la curiosité de rechercher s'il ne se représente pas de phénomènes analogues dans d'autres périodes de l'histoire de la philosophie médiévale.

Durant la fin du XIII[e] siècle et le commencement du XIV[e], l'Église ne cessa de lutter, par la parole et les écrits de ses docteurs, par les décrets de ses évêques, contre les progrès de la philosophie gréco-arabe, et, plus spécialement, contre l'Averroïsme. A voir les mesures prises par l'orthodoxie pour empêcher la diffusion de ces théories, ne peut-on supposer qu'à un moment, l'Église craignit de voir leur influence se répandre au delà du monde des écoles — et si elle éprouva une telle crainte, dans quelle mesure était-elle justifiée? L'Averroïsme est-il parvenu jusqu'à la foule ou même jusqu'à des isolés dépourvus de culture philosophique? Nous ne nous dissimulons pas la pauvreté et le médiocre intérêt de la documentation que nous avons réunie pour répondre à cette

question : de ces textes trop rares, nous voudrions cependant essayer de tirer, par un examen minutieux, quelques conclusions aussi précises que possible.

*
* *

Les censures prononcées par Guillaume d'Auvergne en 1240, par Étienne Tempier en 1269 et 1277 ne visaient que l'Averroïsme des maîtres de l'Université de Paris ou de leurs disciples immédiats. Si donc nous voulons nous représenter ce que pouvait être un Averroïsme populaire, nous devons consulter des documents d'une portée plus générale, les textes de législation ecclésiastique dans lesquels l'Averroïsme n'est plus censuré comme une erreur philosophique, mais est condamné comme une hérésie classée, au même titre que les doctrines cathares ou vaudoises. Il nous faut évidemment recourir au plus complet des codes de procédure inquisitoriale, au *Directorium Inquisitorum* de Nicolas Eymeric. Cet ouvrage contient, en effet, une énumération des « erreurs d'Averroès » dans la partie consacrée aux hérésies philosophiques (éd. Pegna, pars II, quaest. 4, p. 174) : le Commentateur y est placé immédiatement après Aristote et avant Algazel. M. Renan[1] a contesté à ce texte toute originalité : Eymeric, selon lui, n'aurait fait que reproduire littéralement le *De erroribus philosophorum* de Gilles de Rome. Quelque grande que soit l'autorité qui s'attache au nom de l'illustre historien, il me sera peut-être permis d'élever quelques objections à l'encontre de ce jugement. Sur les vingt-six propositions tirées du Commentaire d'Aristote qui ont été transformées par Eymeric en chefs d'accusation, dix seulement sont plus ou moins directement reproduites d'après Gilles de Rome. Sur les seize autres, six contiennnent des références au Commentaire, et les dix qui en sont dépourvues ne nous

1. *Averroès*, p. 255.

semblent pas avoir le caractère de naïveté que Renan leur a prêté. Averroès n'est pas représenté par Eymeric comme l'apôtre de l'incrédulité, comme une sorte d'Antechrist philosophe : lorsqu'il l'accuse de nier la valeur des prières, des aumônes, des litanies, il ne dit pas que cette négation ait été brutale et injustifiée. « Averroès prétend que les œuvres sont *sub ordine naturae* »[1]; Eymeric reproduit l'argument de son adversaire avant de le réfuter en deux lignes. Enfin nous ne voyons pas qu'Eymeric ait reproché en quelque endroit à Averroès d'avoir placé le souverain bien dans la volupté. Quant aux traits qui ont caractérisé l'Averroïsme aux yeux de bien des hommes du moyen âge, l'incrédulité et le blasphème des trois imposteurs — plus exactement le doute systématique appliqué aux origines des religions — nous ne trouvons rien qui y corresponde dans le chapitre d'Eymeric.

Pourtant ce texte n'est pas complètement inutile au point de vue qui nous occupe. Nous pouvons en retenir un exemple déjà relevé par Renan et qui en constitue peut-être le principal intérêt. Je traduis le paragraphe 9 du chapitre en question : « Item il (Averroès) pose que l'intellect est un en nombre « pour tous les hommes. Cela se trouve dans le troisième livre « du *De Anima* ». Cette première phrase est presque textuellement copiée d'après le texte de Gilles de Rome, mais la remarque qui suit est d'Eymeric : « De là l'on peut inférer « que l'âme maudite de Judas est la même que l'âme sainte de « Pierre ; ce qui est hérétique[2]. » C'est, parmi les articles qu'il a empruntés à Gilles de Rome, le seul qu'Eymeric ait fait suivre d'un commentaire ; mais l'on voit très nettement qu'il a tenu à fournir un exemple concret et presque brutal du cas d'hérésie qui procédait du principe abstrait qu'il venait d'énoncer.

1. *L. cit.*, art. 26.
2. *L. cit.*, § 9.

*
* *

L'on peut, sans trop se hasarder, admettre qu'il existe une relation entre l'exemple donné par Nicolas Eymeric et un petit fait cité par le biographe de saint Thomas d'Aquin, Guillaume de Tocco, dans le chapitre qu'il consacre à la lutte de saint Thomas contre l'Averroïsme parisien[1]. Voici ce texte : « En même temps qu'il (S. Thomas) écrivait ces grands « ouvrages qui furent comme les bases de la foi chrétienne « posées sur les montagnes saintes et dans lesquels il réfutait « les hérésies antiques, il détruisait aussi, avec l'aide de la « révélation du Saint-Esprit, des hérésies qui étaient nées de « son temps. La plus grave d'entre elles était l'hérésie d'Aver- « roès qui prétendait que tous les hommes n'avaient qu'un « seul intellect. Cette erreur excusait les vices des méchants « et diminuait les vertus des saints ; car, s'il n'y avait pour tous « les hommes qu'un seul intellect, il n'existerait aucune diffé- « rence entre les hommes, partant, aucun degré dans les « mérites divers des uns ou des autres. Cette erreur exerça une « grande influence sur les esprits légers et gagna très rapide- « ment du terrain. C'est ainsi qu'un homme d'armes de Paris « (miles parisius) auquel on demandait s'il voulait confesser « ses péchés, répondit : « Si l'âme de saint Pierre est sauvée, « la mienne le sera aussi, car si nous possédons le même intel- « lect, nous aurons la même fin. » Ce texte ne donne aucune date à ce fait, mais le P. Mandonnet, dans son ouvrage sur *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au* XIIIe *siècle*, pense avec raison que le contexte autorise à le placer à l'époque du deuxième séjour de saint Thomas à Paris, c'est-à-dire postérieurement à 1257[2]. Aucun document contemporain ne fait mention de ce « miles parisius ». Nous ignorons malheureusement l'édition des œuvres de saint Thomas à laquelle Renan

1. *Vita S. Thomae Aquinatis*, cap. 19. *AA. SS. Boll. Martii*, t. I, p. 666, col. 1.
2. P. Mandonnet, *op. cit.*, p. CXVIII.

fait allusion lorsqu'il dit dans une note dépourvue de références : « Dans d'autres éditions, ce traité (*Contra Averroistas*) « est intitulé : *Contra quemdam Averroistam* ou ce qui est plus « singulier : *Contra quemdam militem in Golardia*[1] ». Ce dernier titre, malgré sa brièveté, constituerait un document précieux, car on pourrait le rapprocher des quelques lignes de Guillaume de Tocco que nous venons de citer. Il nous permettrait ainsi d'affirmer que saint Thomas a trouvé, en la personne du chevalier parisien un adversaire digne d'être combattu à l'aide d'arguments empruntés au Stagirite lui-même, et non un hérétique sans culture qui aurait, comme le croit le Père Mandonnet, « conclu de la doctrine de l'intel« lect unique, par une logique simpliste, à l'affranchissement « de toute obligation morale ». Le mot de *miles* ne désigne d'ailleurs pas forcément un homme d'armes ou tout au plus un chevalier. Cette qualification peut s'appliquer à différents fonctionnaires ou officiers royaux et par conséquent à des hommes ayant reçu une éducation universitaire déjà assez avancée. Les légistes de Philippe III ou de Philippe le Bel seront appelés des *milites legum*. Enfin le mot de Golardia qu'il faut lire évidemment Garlandia (comme le conjecturaient déjà Quétif et Echard et comme l'a démontré de façon définitive le P. Denifle[2]) et qui est employé par Guillaume de Tocco, dans le chapitre même qui nous occupe, pour dénoncer un des foyers de l'Averroïsme à Paris (« Scholares Golardiae »), désigne la célèbre rue du quartier des Écoles qui, située sur le terrain de l'ancien fief de Garlande, était occupée par une population strictement universitaire. Le « miles in Garlandia » peut donc avoir été un fonctionnaire civil aussi bien que militaire, habitué des écoles de la rue de Garlande et qui pouvait y avoir reçu directement les enseignements de quelque maître averroïste.

Une autre objection se présente : à vrai dire, elle est im-

1. Renan, *op. cit.*, p. 270, n° 2.
2. *Die Entstehung der Universitäten*, t. I, p. 667, n° 47.

plicitement contenue dans cette phrase du Père Mandonnet : On tirait de cette doctrine « l'affranchissement de toute obligation morale, tentative si souvent manifestée dans diverses sectes du Moyen-Age ». Il est hors de doute que la pensée du « miles parisius » eût pu être exprimée en termes presqu'identiques par un Amauricien du début du XIIIe siècle ou par un béghard du début du XIVe — et M. Jundt[1] n'hésite pas à le placer auprès des Vaudois panthéistes dont Étienne de Bourbon nous a conservé quelques-unes des doctrines. En effet, si pour Eymeric la doctrine de l'unité de l'intellect supprime toute notion de bien ou de mal, de récompense ou de châtiment, pour Guillaume de Tocco, elle est moins absolue et ne fait qu'abolir la « distancia meritorum ». Le chevalier parisien pouvait donner à son affirmation la forme du principe énoncé par les Amauriciens : « Unusquisque nostrum est Christus et Spiritus Sanctus[2] », ou celle-ci d'origine vaudoise : « Animæ bonæ sunt Spiritus Sancti[3] ». En fait, elle eût été peu différente de celle qui nous est rapportée par Guillaume de Tocco. Seule, l'expression d'*intellectus* donne à cette réponse un caractère scolastique ; or, le mot d'intellectus peut aussi bien s'entendre de l'illumination divine telle que la comprenait la mystique des premiers frères du Libre-Esprit — et d'ailleurs nous ne pouvons sérieusement conclure de ce seul mot d'un seul texte à l'existence d'une discussion de l'Averroïsme dans le peuple au XIIIe siècle.

*
* *

Le second des textes que je désire étudier brièvement ici a été signalé par M. Lea dans son *Histoire de l'Inquisition*[4] comme dénotant l'apparition dans le midi de la France, au

1. *Hist. du panthéisme populaire*, p. 31.
2. Ces. d'Heisterbach, *Dial. Miraculorum*, l. V, c. 22.
3. Mart. et Durand, *Thes. Anecd.*, V, 1754.
4. *History of Inquisition*, t. II, pp. 108-109.

début du XIVe siècle, d'un Averroïsme grossier combiné avec certains éléments cathares. C'est le procès-verbal de l'interrogatoire subi par l'hérétique Limoux Noir devant l'Inquisition de Carcassonne en 1326[1]. M. Ch. Schmidt, dans son bel ouvrage sur la *Secte des Cathares ou Albigeois*, mentionne seulement le nom de Limoux Noir : « Le zèle de l'inquisiteur de cette dernière ville (Carcassonne) « amena la découverte d'une multitude d'hérétiques : plu- « sieurs furent brûlés, entre autres un parfait, Lenoir de « Saint-Papoul[2] ». Nous craindrions de simplifier à l'excès la question, si, à la suite du savant historien de l'Albigéisme, nous faisions de Limoux Noir un « parfait » de la secte méridionale, sans nulle physionomie particulière. — A coup sûr, l'étrange doctrine exposée dans le document qui nous occupe renferme des éléments totalement étrangers au catharisme primitif et l'on y peut distinguer l'influence de plusieurs courants hétérodoxes. Mais, tout en tenant compte des déformations qu'a pu faire subir à la pensée de Limoux Noir un scribe peut-être inintelligent, ce serait, à notre avis, s'avancer singulièrement que d'y vouloir reconnaître, comme l'a fait M. Lea, quelques traces d'une philosophie raisonnée et d'origine savante. L'on s'en rend compte en parcourant la liste des chefs d'hérésie relevés par les inquisiteurs dans les réponses de Limoux Noir et cataloguées d'une façon assez chaotique en apparence, mais qui reproduit peut-être exactement le désordre de ces affirmations presque sans suite. Qu'on me permette de donner ici *in extenso* celles de ces réponses qui contiennent un semblant de système sur l'origine du monde. J'ai essayé, dans ma traduction, de dénaturer le moins possible le caractère hésitant de l'original en conservant le plus strict mot-à-mot. « Parlant de la création de toutes les choses in- « férieures, il (Limoux Noir) dit que « Dieu, créateur de toutes « choses, créa ou fit d'abord les Archanges que lui, Limoux, « croit être les fils de Dieu, et ces Archanges, par le

1. Bibl. nat., *Coll. Doat.*, t. XXVII, ff^os 216-225.
2. T. I, p. 350.

« pouvoir qui leur fut confié par Dieu, Père et créateur « de toutes choses, créèrent les Anges qui sont de « moindre valeur et vertu que ne le sont les Archanges et que « tous ces Anges sont appelés la vierge Marie et que ces « anges créèrent l'abstinence et la chasteté qui sont au-des- « sus du soleil et de la lune, comme il le dit[1]... Item, que le « soleil et la lune se mélangèrent et que la Terre fut le pro- « duit de ce mélange et de cette corruption — et de là Adam « et Ève furent créés par la vertu du soleil et de la lune et « non pas par Dieu — car Dieu, dit-il, n'a rien fait qui soit « de péché — et Limoux en conclut que le soleil et la lune « et que toutes les choses inférieures ont été créées par la « corruption[2]. Item, que le soleil et la lune, par leur con- « jonction firent que certains hommes furent créés, et ces « hommes furent pasteurs, et ces hommes sont Moïse qui fit « la loi des Juifs, selon l'ordre imposé par le soleil et la lune[3], « ensuite Mahomet[4] qui fit la loi des Sarrazins, enfin notre « frère le Christ qui fut placé parmi nous par le soleil, la lune « les étoiles, qui fit la loi des Chrétiens, qui vint comme mes- « sager et comme pasteur et qui est appelé par nous les chré- « tiens, Jésus-Christ[5]. »

Telles sont les singulières conceptions cosmogoniques de Limoux Noir. Il serait presque puéril d'y vouloir reconnaître l'influence de la théorie aristotélique de l'Intelligence des sphères. « Il est infiniment plus probable qu'il faut y voir l'effet d'une croyance singulière, dérivée de l'astrologie et qui est généralement connue sous le nom d'« horoscope « des religions ». — Cette théorie n'est pas d'origine averroïs- tique : elle se trouve pour la première fois dans le « Livre des grandes conjonctions[6] » de l'astronome arabe Albuma-

1. *Op. cit.*, 216 v°.
2. 216 v°.
3. « Ex praecepto solis et lunae ».
4. Texte : Bahometum.
5. *Op. cit.*, 217 r°.
6. Ed. Venise, 1515. Tract. I.

zar qui mourut dans la seconde moitié du IXe siècle, deux siècles au moins, par conséquent, avant que l'œuvre d'Ibn-Roschd ne fût connue dans les écoles d'Occident. Mais l'*horoscope* fut, malgré sa puérilité, adopté par la plupart des savants ou des penseurs qu'influença la philosophie arabe au XIIIe et au XIVe siècle : ce fut une des rares superstitions dont ne sut pas s'affranchir l'intelligence hardie, mais inquiète, de Roger Bacon[1]. Cette théorie attribuait à l'influence des conjonctions interplanétaires les principales phases du développement de l'humanité et notamment l'apparition des fondateurs de religions ou d'empires. M. Renan a cité ce passage très caractéristique du « Conciliator differentiarum philosophorum », ouvrage de Pierre d'Albano, le savant docteur padouan : Par les conjonctions des astres, le monde inférieur tout entier se transforme, et « alors naissent dans le monde non seule- « ment les empires, mais aussi les lois (religieuses) et les pro- « phètes, comme on le vit lors de la venue de Nabuchodono- « sor, de Moïse, d'Alexandre le Grand, du Nazaréen, de « Mahomet[2] ». Facilement accessible à des esprits dépourvus de culture philosophique, cette espèce de fatalisme astrologique aboutissait à une explication naturaliste de l'origine des religions — et Limoux Noir insiste sur ce fait que Moïse, Jésus, Mahomet, sont nés et ont enseigné leurs doctrines, non pas d'après la volonté de Dieu, mais « ex precepto solis et lunae ». — Il affecte visiblement de n'employer, pour désigner Jésus que le mot de *propheta* et que le mot de *lex* pour désigner la religion qu'il a fondée[3]. Cependant il se rend compte de la gravité de ses affirmations et il multiplie les preuves pour convaincre ses juges ou seulement pour raffermir sa propre conviction : « Jésus-Christ, reprend- « il, s'il avait été fils de Dieu et né de la vierge Marie, n'aurait « pas voulu se mêler à ce monde qui n'est qu'infection, que

1. V. Charles : *R. Bacon.*, pp. 47 et suiv.
2. Renan, *op. cit.*, p. 327.
3. V. f°s 218 r° et v^o, 219 r°, 220 r°, etc.

« corruption, que putréfaction »[1]. Plus loin il s'efforce de donner une explication dépouillée de tout surnaturel des faits qui ont précédé la naissance et suivi la mort de Jésus. Pour justifier le sacrifice du Christ en lui donnant un sens tout humain, en évitant de lui reconnaître pour objet la rédemption des hommes, il en fait l'expiation personnelle de fautes commises par le *prophète* dans une vie antérieure[2] — et cette hypothèse de deux existences successives traversées par Jésus, il la soutient avec une facilité qui dénote en lui le cathare accoutumé dès longtemps au principe de la transmigration des âmes. — A l'*horoscope des religions*, tel que le comprend Limoux Noir, se rattache une conception assez originale que nous n'avons retrouvée nulle part ailleurs : après leur mort les *prophètes* ou tout au moins Jésus et Mahomet (Limoux Noir ne cite qu'une seule fois le nom de Moïse) descendent dans un monde qui se trouve sous la terre des vivants, et là, s'efforcent, en prêchant leurs doctrines respectives, de gagner l'un sur l'autre de nouveaux adeptes pour leur religion[3].

A cette théorie se mêlent, dans le document qui nous occupe, plusieurs éléments cathares : nous avons déjà signalé la transmigration des âmes; nous pouvons encore relever dans la liste des réponses de Limoux Noir la négation de l'enfer, le rejet du baptême, du sacrement de l'Eucharistie et de la confession[4]. Pour nier la valeur du sacerdoce, Limoux Noir se sert de l'argument généralement employé par les Vaudois sous la forme : « Magis operatur meritum quam ordo ». Enfin on peut signaler encore un certain nombre d'idées qui indiquent chez Limoux Noir une tendance très marquée vers un matérialisme un peu naïf, dernier écho peut-être de l'enseignement de quelque école italienne. Il

1. 217 r°.
2. 218 r°.
3. 220 r°.
4. 221 r° à 223 r°.

est surtout visible dans les deux articles suivants : « Il dit « qu'il croit qu'en Dieu le Père, il y a trois choses, à savoir : « la terre vierge, l'eau vierge et le vent vierge — et que ce « sont là les trois personnes qui sont en Dieu — et qu'il ne « croit pas à une autre trinité[1]... » « Item, qu'Adam et Ève et « tous ceux qui furent créés après eux n'eurent pas d'autre « âme que le vent et l'air et les autres éléments qui font, par « la puissance du soleil et de la lune, parler les hommes et « mugir les animaux ; et les hommes appellent cela l'âme, « mais c'est par feinte ; Dieu, en effet, ne veut pas, et l'Église « ne permet pas que ce secret soit révélé ; car si ces choses « étaient révélées, peut-être les hommes se laisseraient-ils « aller à faire encore plus de mal qu'ils n'en font[2] ». Limoux Noir ne semble d'ailleurs pas avoir fait de cette conception de l'âme un des points fondamentaux de sa doctrine, car, tandis qu'il répète à plusieurs reprises sa théorie des trois prophètes, il se contredit sur la nature de l'âme et revient à la doctrine cathare de la transmigration des âmes jusqu'à la purification finale. — Remarquons que nulle part Limoux Noir ne semble avoir conçu l'idée d'un intellect unique : les âmes, d'après lui, ont été créées par Dieu à l'origine du monde, ont traversé d'innombrables corps, mais chacune a gardé son individualité et se reposera dans un corps renouvelé, après le jugement dernier[3]. D'ailleurs, la formule très simple qu'il emploie pour nier toute valeur à l'ordination, ne laisse point de doute sur cette question : « On doit dire qu'un homme « est plus vertueux qu'un autre, seulement lorsqu'il a une « meilleure âme[4] ». D'autre part nous avons prouvé, en citant les articles de notre document où se trouve exposée sa cosmogonie rudimentaire, que Limoux Noir n'admettait pas la conception de l'éternité du monde, à l'encontre de quelques hérétiques de la même époque et notamment des derniers

1. 217 vo.
2. 217 ro.
3. 220 vo.
4. 224 vo.

Ortliebiens. Le caractère averroïstique des théories de Limoux Noir ne nous semble donc pas pouvoir être soutenu. Cependant cet embryon de système mérite quelque attention : il peut servir à caractériser, dans l'histoire des idées hétérodoxes, une époque singulièrement intéressante et encore mal connue. C'est celle qui voit l'agonie du Catharisme et les efforts des plus hardis de ses adeptes pour ranimer le vieux système bulgare en faisant pénétrer dans son cadre d'étroites abstractions le plus de réalités possible, au risque de dénaturer irrémédiablement sa physionomie. Ces efforts, ils durent être, dans l'obscurè pensée de Limoux Noir, très sincères et très courageux — et lui-même, avec un orgueil naïf, estime que « sa science et sa philosophie » — ce sont les deux mots bien significatifs qu'il emploie pour parler des idées qu'il expose devant ses juges — lui viennent, non pas de la réception du *consolamentum* ou en récompense des mortifications, des jeûnes qu'il a endurés, mais par une illumination divine, par une grâce spéciale qui descend en lui au moment même où il faiblit dans la pénitence[1].

*
* *

Telles sont les principales observations que nous désirions présenter au sujet de quelques textes dans lesquels certains historiens ont voulu voir des preuves d'une action de l'Averroïsme en dehors des écoles. Nous pensons qu'une telle conclusion doit être rejetée ou tout au moins ajournée jusqu'au moment où de nouveaux documents — dont nous souhaitons vivement la découverte — permettront de résoudre, dans un sens ou dans l'autre, le problème dont nous tenions seulement à poser les termes.

P. Alphandéry.

1. 224 r° à 224 v°.

HERMANN L'ALLEMAND

(† 1272)

Mémoire présenté au Congrès International d'Histoire des Religions en séance de section, le 3 septembre 1900.

Hermann l'Allemand doit peu de reconnaissance aux historiens. Les renseignements que nous avons sur lui, bien que disséminés dans des textes quelquefois inédits, sont plus nombreux que ceux que nous avons sur maints de ses contemporains; et cependant, peu d'hommes ont donné lieu à autant d'erreurs. Depuis le xv siècle jusqu'en 1819, on l'a confondu avec un moine allemand du xiᵉ siècle, Hermann le Rabougri (*Hermannus Contractus*); parmi les défenseurs de cette opinion, une mention spéciale est due à Bandini, qui l'adopte dans une note[1] à un texte expressément daté de 1240, alors que l'Hermann auquel il l'attribue est mort en 1054[2]! Jourdain le premier releva cette évidente impossibilité chronologique, et détachant Hermann l'Allemand d'Hermann le Rabougri, lui rendit sa personnalité propre. Mais, en 1848, une erreur de traduction de Cousin, reprise par Renan, fait vivre Hermann à la cour de Sicile, auprès de Manfred, alors que tous les textes authentiques d'Hermann sont datés de Tolède. Et c'était encore trop peu qu'une erreur reposant sur un faux sens : Ueberweg-Heinze se fait l'éditeur responsable d'une erreur qui ne repose plus sur rien du tout, et d'après laquelle Hermann aurait vécu en Sicile, non plus

1. Bandini, *Catal. codic. latin. Bibl. Laurent.*, t. III, Florence, 1776, p. 179, note.
2. Fabricius, *Bibl. lat. med. et inf. latin.*, édit. Mansi, t. III, p. 237.

à la cour de Manfred, mais avec Michel Scot à celle de Frédéric II.

Pour reconstituer dans sa vérité une histoire si profondément altérée, le parti le plus sûr est de la rebâtir de fond en comble. Nos matériaux essentiels seront donc, d'une part les ouvrages de Hermann [1], de l'autre les renseignements fournis par son contemporain Roger Bacon [2]. Quant aux ouvrages modernes [3], leur contribution à ce travail sera presque uniquement de nous fournir des erreurs que nous indiquerons et réfuterons chemin faisant.

A. — Ouvrages d'Hermann.

Procédant du particulier au général, nous commencerons par examiner, dans l'ordre chronologique, les ouvrages d'Hermann. Ils peuvent se ranger sous trois chefs : 1° *Éthique* ; 2° *Rhétorique* ; 3° *Poétique*.

1° *Éthique*.

Nous avons sous le nom de Hermann deux traductions relatives à l'*Éthique* qu'on a souvent confondues entre elles et avec une troisième dont nous parlerons plus loin [4].

1. Les manuscrits et éditions seront signalés en détail à propos de chacun des ouvrages d'Hermann.

2. *Opera inedita (opus minus, opus tertium, compendium studii philosophiae)*, édit. Brewer, Londres, 1859, in-8° (dans la collection du Maître des rôles). — *Opus maius*, édit. Bridges, Oxford, 1897, 2 in-8°.

3. A. Jourdain, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote*, 2e édit. (revue et publiée après sa mort par son fils Ch. Jourdain), Paris, 1843, in-8°. — V. Cousin, *D'un ouvrage inédit de R. Bacon*, dans *Journal des Savants*, 1848. — E. Renan, *Averroès et l'averroïsme*, 3e édit., Paris, 1866. — Ueberweg-Heinze, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, II. Theil, 8e édit., Berlin, 1898, in-8°. (La phrase que nous relevons se trouve dans un chapitre dû au P. Wehofer.) — Nos références renvoient aux éditions citées ici. Les citations que nous faisons ont toutes été collationnées sur les mss., ce qui explique les différences qu'elles peuvent présenter avec celles que donnent les autres auteurs, en particulier Jourdain.

4. Pour cette traduction, faussement attribuée à Hermann, cf. plus bas, p. 415. — Renan, *Averroès*, pp. 213-214, signale un certain nombre de ces confusions

La première est une traduction du commentaire moyen d'Averroès sur l'*Éthique à Nicomaque*[1]; c'est cette traduction qui, comme nous le dit Hermann lui-même dans le prologue de sa traduction de la *Rhétorique*[2], devint inutile après que Robert Grossetête eut traduit et commenté le texte même d'Aristote. Elle commence ainsi : *Dixit Aristoteles quoniam omnis ars et omnis scientia et omnis actio et omnis electio rei est alicuius; per vnamquamque quidem earum bonum aliquod intendi et desiderari videtur*; et finit : *et propter quod similantur leges in vsu earum consuetudinibus. Incipiamus ergo et dicamus*. Elle est suivie d'un épilogue d'Averroès[3] qui commence ainsi : *Et hic explicit sermo in hac parte huius scientiae*, et finit : *Et ego quidem expleui determinationem istorum tractatuum quarto die Iouis mensis Iunii qui arabice dicitur Ducadatin, anno Arabum quingentesimo septuagesimo secundo, et grates Deo multae de hoc*. Vient enfin un dernier mot ajouté par Hermann, qui nous donne la date de sa traduction : *Dixit translator : Et ego compleui eius translationem ex Arabico in Latinum tertio die Iouis mensis Iunii anno ab Incarnatione Domini MCCXL*[4] *apud vrbem Toletanam in capella Sanctae Trinitatis, vnde sit nomen Domini benedictum*.

commises par Bandini et Jourdain; mais ses observations personnelles sont si embarrassées qu'il est difficile de démêler si les erreurs auxquelles elles donnent lieu sont le fait des idées qu'il exprime ou de l'explication qu'il en donne. On a essayé de remédier ici à toutes ces causes possibles d'erreur.

1. Cette traduction qui se trouve dans un ms. de la Bibl. Laurentienne signalé par Bandini, t. III, p. 78, col. 2 a été imprimée dans les éditions d'Aristote avec le commentaire d'Averroès (cf. plus bas, p. 417).

2. (*librum*) *Nicomachiae, quem Latini Ethicam Aristotelis appellauerant,... prout potui in latinum verti eloquium ex arabico; et post modum reuerendus pater magister Robertus Grossi Capitis, sed subtilis intellectus, Lincolniensis episcopus, ex primo fonte vnde emanauerat, graeco videlicet, ipsum est completius interpretatus, et Graecorum commentis proprias annectens notulas commentatus*.

3. Cet épilogue d'Averroès était attribué à Hermann dans la 1re édit. de Jourdain (p. 509), suivant sur ce point Bandini, *Catal. codd. lat. bibl. Medic. Laurent.*, t. III, p. 178, col. 2. La 2e édit. (p. 144), tout en restituant l'épilogue à Averroès, ne semble pas avoir vu que le texte auquel succédait cet épilogue était le commentaire d'Averroès.

4. Les éditions imprimées d'Averroès qui reproduisent cette traduction donnent

La seconde des traductions attribuées à Hermann sur la morale[1] est simplement intitulée, dans le ms. 12954 : *translatio alexandrina in X. libros Ethicorum* ; mais le ms. 16581 donne un titre plus développé et qui attribue expressément cette traduction à Hermann : *Incipit summa quorundam Alexandrinorum quam excerpserunt ex libro Aristotelis nominato. Nichomachia, quam plures hominum Ethicam appellauerunt Et transtulit eam ex arabico Hermannus Alemannus*. Cette traduction commence ainsi : *Omnis ars et omnis incessus et omnis sollicitudo vel propositum et quaelibet actionum et omnis electio ad bonum aliquod tendere videtur. Optime ergo diffinierunt bonum dicentes quod ipsum est quod intenditur ex omnibus modis* ; elle se termine par la dernière phrase du livre X : *Demum considerabimus modos ciuendi qui exstant qui ipsorum corruptiui sicut consorcii ciuilis in ciuitatibus quibusdam et qui corrumpunt in omnibus et rectificatiui in quibus et[2] rectificatiui in omnibus, et quae est causa bonae vitae quorundam ciuitatum et quae causa quorundam habentium se e contrario, et qualiter leges consuetudinibus assimilantur*. Ici s'arrête le ms. 16581 ; le ms. 12954 ajoute cette phrase qui nous donne la date de la traduction : *Explicit prima pars[3] Nicomachiae Aristotelis quae se habet per modum theoricae et restat secunda pars quae se habet per modum practicae. Et expleta est eius translatio ab arabico in latinum anno Incarnationis Domini M.CC.XL.IIII, VIIIe die aprilis.*

ici MCCLX au lieu de MCCXL. La faute d'impression est évidente, la traduction de l'Éthique étant, comme on le verra plus loin, antérieure à celle de la Poétique, qui est elle-même de 1256.

1. Cette traduction, dont il y a deux manuscrits à la Bibl. nation. (mss. lat. 12954, f° 3 v° sqq. ; et 16581, f° 1 sqq.), est, à en juger par les premiers et les derniers mots, la même que celle que décrit Bandini, t. III, p. 407, col. 1, § xi, avec cette différence que par suite d'une faute de transcription ou d'impression, elle est datée de MCCXLIII au lieu de MCCXLIIII. C'est donc à tort que Renan, *Averroès*, p. 214, déclare que le manuscrit de Florence qui porte le nom de Hermann ne ressemble à aucun de ceux de Paris.

2. Les mss. ajoutent ici : *qui corrupti in omnibus et qui*, inadvertance évidente du copiste.

3. Le ms. donne ces trois mots entre *M.CC.XL.IIII.* et *VIII. die aprilis* ; l'interversion est manifeste.

Cette traduction est donc attribuée à Hermann par le manuscrit et datée d'avril 1244. Il nous semble inutile de nous demander avec Renan[1] si elle représente l'Abrégé d'Averroès qui n'est pas arrivé jusqu'à nous, puisque le manuscrit attribue cet abrégé à des philosophes alexandrins. En tout cas la différence des dates, jointe à la différence des textes, distingue nettement cette traduction d'Hermann de la traduction du commentaire moyen d'Averroès, datée de 1240, que nous avons examinée précédemment.

2° *Rhétorique.*

La traduction d'Hermann relative à la *Rhétorique*[2] commence ainsi : *Rhetorica quidem conuertitur arti topicae et etraeque sunt vnius rei gratia et communicant in aliquo modorum*... et finit : *Et penes vos remanet iudicandi potestas. Ergo dignemini iudicare. Explicit rhetorica Aristotelis.*

Le texte que traduit ici Hermann n'est pas, comme il semble le croire, l'ouvrage même d'Aristote ; ce n'est pas davantage, comme on l'a dit jusqu'ici, le commentaire d'Alfarabi, car ce texte donne sans cesse la parole à Averroès, qui est de plusieurs siècles postérieur à Alfarabi ; et ce n'est pas davantage le commentaire d'Averroès qui est joint au texte d'Aristote dans les éditions. Ce serait peut-être, — mais ceci n'est qu'une pure conjecture — l'ouvrage perdu d'Averroès que Renan[3] désigne ainsi : *Exposé des opinions d'Alfarabi dans son traité de Logique et de celles d'Aristote sur le même sujet, avec un jugement sur leurs opinions.*

Nous ne savons pas au juste la date de cette traduction ; toutefois Hermann nous apprend, dans le prologue de cette traduction, qu'elle lui coûta beaucoup de temps et de peines[4]

1. *Averroès*, p. 213.
2. Se trouve dans un ms. de la Bibl. nation. (ms. lat. 16673, f° 65 sqq.).
3. *Averroès*, p. 69.
4. *Opus praesentis translationis Rhetoricae Aristotilis et eius Poetriae ex arabico eloquio in latinum iamdudum intuitu venerabilis patris Johannis Burgensis episcopi et regis Castellae cancellarii inceperam ; sed propter occurren-*

et qu'elle était totalement achevée quand, après un essai infructueux pour traduire la *Poétique* d'Aristote, il se résigna à traduire le commentaire d'Averroès sur cet ouvrage[1].

Avant cette traduction, Hermann avait déjà entrepris une traduction, qu'il n'acheva pas, de la *Rhétorique* d'Alfarabi, comme il nous l'apprend à la fin du prologue de sa traduction de la *Rhétorique*[2]. — Peu de temps après la première traduction[3], qui pour lui correspondait au texte même d'Aristote, il composa sur cet ouvrage un commentaire personnel, en utilisant les gloses d'Alfarabi : *Didascalia in Rhetoricam Aristotelis ex glosa Alfarabii*[4].

3° *Poétique.*

La traduction d'Hermann relative à la *Poétique*[5] comprend deux parties : 1° la traduction proprement dite du commentaire d'Averroès sur la *Poétique*, qui commence ainsi : *Inquit Ibinrosdin : Intentio nostra est in hac editione determinare quod in libro Poetriae de canonibus vniuersalibus*... et se termine : *Sed exempla redargutionum non reperiuntur apud nos, cum poetae nostri non distinxerint neque etiam perceperint istas poetriae maneries.*

tia impedimenta vsque nunc non potui consummare. Ces difficultés résultent de la mutilation et de la corruption du texte qu'il avait entre les mains. Cf. ses plaintes à ce sujet, ms. lat. 16673, f° 77 r° col. 1 et 92 r° col. 2. Nous verrons Hermann aux prises avec les mêmes difficultés pour sa traduction de la *Poétique*.

1. Cf. plus bas, p. 413, n. 1. — C'est donc à tort que Renan, *Averroès*, p. 212, étend à la traduction de la *Rhétorique* la date du 17 mars 1256, donnée par Hermann comme date de sa traduction de la *Poétique*.

2. *Omnia haec enim in glosa super hunc librum* (la *Rhétorique*) *exquisite Alfarabius pertractauit; cuius glosae plus quam duos quinternos ego quoque transtuli in latinum.*

3. Il dit en effet, dans le prologue de ces *Didascalia* : *librum rhetoricae Aristotelis, quem* **nuper** *transtuli ex arabico eloquio in latinum.*

4. Bibl. nat., ms. lat. 16097, f° 188 r° sqq.

5. Cette traduction, dont la Bibl. nat. possède 2 mss., l'un (ms. lat. 16709, f° 2 sqq.) qui n'en contient que le début, l'autre (ms. lat. 16673, f° 151 sqq.), qui la contient tout entière, a été imprimée dans la traduction de la *Rhétorique* et de la *Poétique* de Venise, chez Philippe, 1481.

2° Un prologue et un épilogue où Hermann parle en son propre nom. Le prologue nous apprend que la traduction est celle du commentaire d'Averroès, et quelles raisons ont empêché Hermann, comme avant lui Michel Scot, de traduire l'ouvrage même d'Aristote, ou plutôt sa traduction arabe, car on n'en avait pas encore le texte grec. « Je ne me suis pas jugé capable, dit-il, de traduire convenablement et pleinement l'ouvrage d'Aristote à l'usage des universités d'Occident, pour plusieurs raisons dont voici les principales : l'obscurité des termes, et le manque de relation entre la versification grecque et la versification arabe »[1].

L'épilogue de cette traduction nous en donne la date : elle a été achevée à Tolède le 7 mars 1256[2].

4° *Ouvrages faussement attribués à Hermann.*

Outre ces ouvrages dont l'attribution à Hermann est légitime, différents critiques lui en ont attribué d'autres, dont il convient de lui retirer la paternité.

1° Il n'y a aucune raison de lui attribuer, avec Cousin[3], des traductions d'ouvrages grecs.

2° Nous ne suivrons pas non plus Cousin[3] dans l'attribution à Hermann, qu'il ne présente d'ailleurs que comme une conjecture, de la traduction de l'*Introductorium in astronomiam* d'Albumazar[4]. Cette traduction est signée du seul nom d'Hermann, sans indication de nationalité, dans le texte même du

1. *Postquam cum non modico labore consummaveram translationem Rhetoricae Aristotelis, volens manum mittere ad eius Poetriam, tantam inueni difficultatem propter disconuenientiam modi metrificandi in graeco cum modo metrificandi in arabico et propter vocabulorum obscuritatem et plures alias causas, quod non sum confisus me posse sane et integre illius operis translationem studiis tradere Latinorum. Assumpsi ergo editionem Auenrod determinatiuum dicti operis Aristotelis, secundum quod ipse intelligibile elicere potuit ab ipso; et modo quo potui in eloquium redegi latinum.*

2. *Explicit Deo gratias, anno Domini millesimo ducentesimo quinquagesimo sexto, septimo die Marcii, apud Toletum urbem nobilem.*

3. *Journ. des Savants*, 1848, p. 299.

4. Éditions : Augsbourg, 1489 ; Venise, 1506.

prologue de cette traduction ; et la même absence de désignation de nationalité se retrouve dans une citation qu'en fait R. Bacon[1], qui partout ailleurs, quand il parle d'Hermann l'Allemand, ajoute à son nom la qualification d'*Alemannus*. Par suite, rien n'autorise à attribuer cette traduction à Hermann l'Allemand, qui n'est signalé nulle part comme s'étant occupé d'astronomie. Un autre Hermann au contraire a étudié, traduit et commenté des ouvrages arabes d'astronomie ; c'est Hermann le Dalmate, qui vivait au XII[e] siècle[2], et qui, dans la préface de son *De mensura astrolabii*[3], s'intitule Hermann tout court, comme il est fait dans la traduction de l'*Introductorium*.

3° Il n'y a aucune raison d'attribuer à Hermann une traduction complète de l'*Organon*. Nous accordons à Jourdain[4] que cette conjecture, que d'ailleurs il n'attribue à Buhle que par un contre-sens, n'a rien d'invraisemblable ; mais nous ajoutons qu'elle est inutile, et que par suite ce n'est pas à ceux qui l'attaquent, mais à ceux qui la soutiennent, qu'incombe l'*onus probandi*. La phrase d'Hermann sur laquelle Jourdain s'appuie exprime simplement l'idée commune à tout le moyen-âge et qui se retrouve chez R. Bacon, que la poétique fait partie de la logique, et que par suite la *Poétique* d'Aristote est une partie de l'*Organon* ; mais cela ne prouve nullement qu'Hermann ait traduit les autres parties de l'*Organon*, d'autant que le but constant d'Hermann étant de mettre à la portée des Latins des ouvrages non encore traduits, il n'avait aucune raison de refaire des traductions qui existaient depuis longtemps.

4° Il n'y a aucune raison d'attribuer à Hermann la traduc-

1. *Opus tertium*, c. 15 ; édit. Brewer, p. 49.

2. Cf. Clerval, *Hermann le Dalmate*, dans *Comptes rendus du Congrès scientifique international des catholiques tenu à Paris du 1[er] au 6 avril 1891*, 5[e] section (*sc. histor.*), Paris, 1891, 8°, pp. 163-169.

3. Cf. Migne, *Patrol. lat.*, t. CXLIII, col. 381.

4. Jourdain, p. 145. Le texte de Buhle qu'il n'a pas compris est dans Buhle, *Arist. opp.*, t. I, Biponti, 1791, p. 205.

tion d'un commentaire d'Averroès sur la *Politique*. La phrase de Cousin[1], où il est question de cette traduction et sur laquelle repose sans doute l'attribution par Renan[2] de cette traduction à Hermann, ne donne *Politique* que par une faute d'impression au lieu de *Poëtique*, comme le montre le texte même de Bacon auquel renvoie Cousin.

5° Enfin, il faut retrancher des ouvrages d'Hermann la traduction complète de l'*Éthique à Nicomaque*, à laquelle nous avons déjà fait allusion[3], et que Jourdain a confondue avec les traductions relatives à la morale qui portent réellement le nom d'Hermann[4]. Un exemple analogue de fausse attribution en montrera le mécanisme. L'édition d'Aristote de 1560 attribue à Abraham de Balmes la traduction de la *Rhétorique* par Georges de Trébizonde, parce que c'est d'Abraham de Balmes qu'est la traduction de la *Rhétorique* d'Averroès qui y est jointe. Le cas est le même ici, et l'on a de même attribué la traduction de l'ouvrage d'Aristote au traducteur du commentaire.

5° *Procédé de traduction ; valeur et rôle de ces traductions.*

Quel procédé employa Hermann pour faire ses traductions? On connaît le procédé constant des traducteurs du moyen âge. Un juif converti traduisait en langue vulgaire, en espagnol par exemple, la traduction arabe du texte grec, et c'était cette seconde traduction que traduisait en latin celui qui signait la traduction définitive.

Hermann suivit une méthode analogue, avec cette différence qu'il employa, non des Juifs, mais des Arabes. Le té-

1. *Journ. des Sav.*, 1848, p. 290. — La même faute d'impression, qui se trouvait dans la 1re édit. de Jourdain (p. 148), a été corrigée dans la 2e (p. 138).
2. *Averroès*, p. 211.
3. Voir plus haut, p. 408, n. 4.
4. Cette traduction, dont la Bibl. nat. a 3 mss. (mss. lat. 12954, f° 30 r°-145 r°; 16583, f° 2 r°-73 r°; 16584, f° 1 r°-68 r°) a été imprimée sous le nom de Nicolet, professeur au gymnase de Padoue, dans l'édition d'Aristote de Venise, 1483.

moignage de Bacon, qui le dit expressément[1], se trouve confirmé par certaines particularités de ces traductions, notamment dans la transcription des noms propres, qui montrent qu'elles sont l'œuvre de musulmans connaissant la langue savante[2].

Il ne faudrait pas d'ailleurs en conclure, comme le fait Renan[3], que ces traductions sont à peu près illisibles : il suffit de les lire pour se rendre compte du contraire. Renan cite à la vérité comme « spécimen de la barbarie » de ce style une unique phrase de la traduction de la *Poétique*[4] que le mélange de mots arabes et de mots latins rend incompréhensible pour un lecteur ignorant l'arabe; mais il aurait dû ajouter que cette phrase est une citation accompagnée de sa référence, destinée à donner un exemple de la poésie arabe, ce qui explique et légitime cette intervention de mots arabes dans le texte latin.

De quel usage furent ces traductions? Les manuscrits qui en restent[5] suffisent à nous montrer qu'elles furent utilisées; mais on ne peut préciser par là jusqu'à quelle époque on s'en servit. Des renseignements plus précis nous sont fournis dès qu'apparaissent les éditions imprimées d'Aristote et d'Averroès, où l'on voit les traductions primitives remplacées progressivement par d'autres qui, à en croire du moins les déclarations de leurs auteurs, sont supérieures aux précédentes.

1. Nec Arabicum bene sciuit, ut confessus est, quia magis adiutor fuit translationum quam translator; quia Saracenos tenuit secum in Hispania, qui fuerunt in suis translationibus principales. (*Compend. stud. phil.*, c. 8; éd. Brewer, p. 472.)

2. Le texte du prologue de la traduction de la *Rhétorique* par Hermann, dont Jourdain, p. 143, conclut que Hermann a employé comme traducteurs des musulmans parce qu'il n'a pu trouver de Juifs, n'a pas le sens que lui prête Jourdain, comme le prouve le contexte : Hermann dit qu'il a pu trouver *tout juste un musulman* pour l'aider dans sa traduction de la *Rhétorique*, tant cet ouvrage d'Aristote est peu considéré par les Arabes, à cause de l'état très défectueux où il leur est parvenu.

3. *Averroès*, p. 215.

4. Édit. de 1481, f° 62 v°, col. 1 bas.

5. Voir plus haut, pp. 409, n. 1; 410, n. 1; 411, n. 2; 412, n. 5.

Je n'ai pu examiner de ces éditions que celles qui se trouvent à la Bibliothèque nationale[1]; voici ce qu'elles nous apprennent. La traduction relative à la *Rhétorique* n'est utilisée par aucune de ces éditions. La traduction de la *Poétique*, qui se trouve dans l'édition de 1481, et qui par suite a pu être utilisée par des auteurs du XIVe et de la première moitié du XVe siècle, par exemple Bienvenu d'Imola dans son commentaire sur Dante, composé vers 1383[2], ne se trouve plus dans les suivantes, qui utilisent, soit celle du Juif espagnol Jacob Mantinus, soit celle d'Abraham de Balmes. Par contre, la traduction par Hermann du commentaire d'Averroès sur l'*Éthique à Nicomaque* se trouve dans toutes les éditions, au moins jusqu'en 1574, intercalée dans la traduction par Jean Bernard Félicien de l'ouvrage original d'Aristote.

B. — Biographie d'Hermann.

Nous avons vu que Hermann a vécu à Tolède au moins de 1240 à 1256. A propos de ces deux dates, les critiques ont soulevé la question suivante : 1240 et 1256, dates extrêmes de son séjour connu à Tolède, doivent-elles être rapportées à l'ère chrétienne ordinaire, ou à l'ère d'Espagne, qui est en avance sur l'autre de 38 ans, ce qui nous donnerait alors les années 1202 et 1218 de l'ère chrétienne[3]?

Tout d'abord, ces deux dates ne sauraient être rapportées à des ères différentes. En effet, la traduction de l'*Éthique* est forcément antérieure à celle de la *Rhétorique*, où il y est fait une allusion expresse; elle est donc à plus forte raison antérieure à celle de la *Poétique*, qu'Hermann déclare lui-même postérieure à celle de la *Rhétorique*. Ce rapport chro-

1. Éditions de la *Poétique* et de la *Rhétorique* (Venise, Philippe, 1481); de la *Morale* (Venise, André d'Asolo, 1483); éditions complètes des œuvres d'Aristote (Venise, Juntes, 1550, 1560, 1562, 1574).

2. Sur la date de ce commentaire, cf. F. X. Kraus, *Dante*; Berlin, 1897, in-4°, p. 515.

3. Remarquons que nous pourrions nous refuser à examiner cette question, les manuscrits rapportant expressément ces dates à l'ère de l'Incarnation de J.-C. (Cf. plus haut, p. 409 et p. 413, n. 2.)

nologique serait contredit par l'attribution à deux ères différentes des dates de 1240 et 1256.

En outre, il est à peine vraisemblable que la date de 1240 puisse être rapportée à l'ère d'Espagne, ce qui en ferait l'année 1202 de l'ère chrétienne. Car Hermann vit encore au moment où Roger Bacon écrit son *Compendium studii philosophiae*[1], c'est-à-dire en 1271[2]. Il faudrait qu'Hermann fût mort à un âge extrêmement avancé pour avoir vécu encore 69 ans au moins après l'âge que suppose une traduction de l'arabe[3], qu'il l'ait d'ailleurs faite lui-même ou qu'il en ait simplement surveillé l'exécution.

Un autre argument, plus décisif encore, prouve que la date de 1256 ne saurait être rapportée à l'ère d'Espagne, ce qui en ferait l'année 1218 de l'ère chrétienne. En effet, à cette date, Hermann écrit qu'après de longs empêchements, il est arrivé à achever le travail que lui avait conseillé Jean, évêque de Burgos, chancelier du roi de Castille[4]. Or, ce Jean est Jean III Dominguez de Medina, qui, évêque d'Osma en 1231, devient évêque de Burgos en 1240[5]. Comment en 1218 Hermann aurait-t-il pu faire allusion à un fait qui n'arrivera que plus de 20 ans après[6]?

1. *Hermannus quidem Alemannus adhuc vivit episcopus.* (R. Bacon, *Comp. stud. phil.*, ch. 8. Édit. Brewer, p. 471.)

2. Sur la date de 1271 attribuée au *Compendium*, cf. Brewer, préface, pp. LIV-LV.

3. Renan, *Averroès*, pp. 212-213, a « des scrupules sur l'exactitude de la date de 1240,... (car) la traduction de la *Poétique* étant de 1256, Hermann serait resté 16 ans à Tolède pour ne faire que deux ou trois traductions, ce qui paraît assez difficile à admettre ». Cet argument n'aurait de valeur qu'à la condition de considérer Hermann comme un homme qui va dans un endroit où il trouvera assemblés des textes qu'il n'aura qu'à traduire; mais en réalité Hermann est un homme qui se trouvant dans un endroit, y reste tant qu'il n'a pas de raison de le quitter, et qui, pendant son séjour, traduit des textes, inconnus jusqu'alors, au fur et à mesure qu'il peut se les procurer, ce qui ne saurait se produire que d'une façon irrégulière et discontinue. Nous voyons dans les textes mêmes de Hermann des allusions à la rareté de pareilles trouvailles.

4. Cf. plus haut, p. 411, n. 4.

5. Cf. Eubel, *Hierarchia catholica medii aevi*, Münster, 1898, p. 156.

6. Renan, *Averroès*, p. 212, rapporte comme nous cette date à l'ère chré-

Que devint Hermann après 1256 ? Il n'y a pas lieu de s'arrêter à l'opinion de Wehofer [1], qui ne saurait être qu'un lapsus. Mais V. Cousin, suivi par Renan, suppose qu'après 1256, Hermann aurait quitté Tolède pour aller continuer ses travaux de traducteur à la cour de Sicile, auprès de Manfred. Cette opinion, peu vraisemblable *a priori*, — car il faudrait nous dire pourquoi Hermann aurait quitté une ville qu'il habitait depuis au moins 16 ans —, a besoin de faire sa preuve. Or, elle ne repose, selon nous, que sur une erreur d'interprétation du texte suivant de Bacon [2] : *Infinita quasi converterunt in latinum... Gerardus Cremonensis, Michael Scotus, Aluredus Anglicus, Hermannus Alemannus et translator Meinfredi nuper a domino rege Carolo devicti*. Cousin traduit : Hermann l'Allemand, traducteur de Manfred ; selon nous, il faut traduire : Hermann l'Allemand et le traducteur de Manfred.

Nous avouons ne pouvoir appuyer cette traduction, par opposition à celle de Cousin, sur un argument péremptoire. Voici en effet quel devrait être cet argument : il consisterait à prouver que, en fait, Roger Bacon n'unit pas par la conjonction *et* deux qualifications relatives à un même homme et énonçant, l'une sa nationalité, l'autre sa fonction sociale. Or, malgré un examen attentif, nous n'avons pu découvrir dans Bacon d'exemple de ce genre, pas plus du reste que d'exemple contraire à notre opinion. Le seul exemple que nous ayons trouvé, et qui d'ailleurs serait plutôt en faveur de notre thèse, n'offre avec ce que nous cherchons qu'une analogie lointaine [3]. Tout au plus pouvons-nous, transpor-

tienne, mais pour une raison que nous ne saurions admettre. Il s'appuie en effet sur « le passage de Roger Bacon qui nous apprend que Hermann était au service de Manfred », passage dont, selon nous, on ne peut tirer ce sens que par une erreur de traduction. (Cf. ci-dessus, p. 419.)

1. Liess Kaiser Friedrich II in Italien unter der Aufsicht des Michael Scotus und Hermannus Alemannus mit Hülfe von Juden die aristotelischen Schriften nebst arabischen Commentären (insbesondere des Averroës) ins Lateinisch übersetzen. (Th. M. Wehofer, dans Ueberweg-Heinze, II. Theil, p. 257.) Cf. plus haut, pp. 407-408.

2. R. Bacon, *Opus tertium*, ch. 25 ; édit. Brewer, p. 91.

3. « Dominus Thomas venerabilis antistes sancti David nuper defunctus. »

tant la question du terrain grammatical sur le terrain logique, et nous souvenant qu'au moyen-âge le nom de nationalité était un véritable nom propre, demander si l'on écrirait, par exemple : Paul Lallemand et prêtre de l'Oratoire, ou au contraire Paul Lallemand, prêtre de l'Oratoire[1]. On peut même aller plus loin et dire que, même sans considérer comme un nom propre l'épithète de nationalité, la nationalité et le rôle semblent bien être des attributs de nature trop différente pour être reliés par la conjonction *et*; on ne dirait pas, par exemple : une plante d'Allemagne et comestible.

De cette discussion, il résulte à tout le moins qu'il n'y a pas plus de raisons pour attribuer à Hermann que pour ne pas lui attribuer le titre de traducteur de Manfred. Il y a donc lieu de voir si ce titre ne pourrait pas beaucoup plus légitimement être attribué à tel autre. Or, nous voyons que Barthélemy de Messine a traduit « à la cour de Manfred, roi de Sicile, et par son ordre », non seulement un traité d'hippiâtrie[2], ce qui pouvait n'intéresser que modérément Roger Bacon, mais encore les *Grandes morales* d'Aristote, ce qui devait assurément l'intéresser davantage[3]. Il n'y a donc plus de raison d'attribuer à Hermann le titre de traducteur de Manfred, que nous avions déjà plusieurs raisons de lui refuser.

En voici maintenant une qui nous semble décisive. Dans

(R. Bacon, *Op. maius*, part. III, éd. Bridges, t. I, p. 73.) — Ici les deux qualifications non réunies par *et* énoncent, l'une la fonction sociale, l'autre la mort.

1. C'est ce que donne le titre de son livre : *Histoire de l'éducation dans l'ancien oratoire de France*, par Paul Lallemand, prêtre de l'Oratoire, agrégé de l'Université, docteur ès-lettres, professeur à l'école Massillon. — Paris, Thorin, 1888, in-8°.

2. *Liber Kraulei ad Bassum de curatione equorum*, manuscrit de la bibl. de Bologne, signalé par Tiraboschi, *Stor. della letter. ital.*, t. II, p. 72, col. 2.

3. *Aristotelis Magnorum Ethicorum liber, seu potius libri II., translati de Graeco in latinum a Magistro Barptolomaeo de Messana in Curia Illustrissimi Maynfredi Serenissimi Regis Ciciliae scientiae amatoris de mandatu suo*. Cette traduction se trouve dans deux manuscrits de la bibl. Laurentienne décrits par Bandini, t. IV, pp. 106 § VI et 690 § VII.

le texte déjà cité [1] du *Compendium*, écrit en 1271, Bacon nous dit : *Hermannus quidem Alemannus adhuc viuit episcopus*. Ne serait-il pas possible de retrouver l'évêché qu'il a occupé ? Nous le voyons vivre à Tolède, et en relations avec Jean, évêque de Burgos, chancelier du roi de Castille et de Léon. Quoi de plus naturel que de supposer qu'il a été nommé à un évêché de ce royaume ? Cherchons donc s'il n'y aurait pas un Hermann occupant en 1271 un évêché de ce royaume, auquel il aurait été nommé postérieurement à la date de 1256, où il travaille à Tolède et où il n'est pas encore évêque. Or, parmi les évêques de ce royaume, nous en trouvons un du nom de Hermann — nom germanique unique parmi les noms espagnols de tous les autres — qui répond à cette double condition : c'est l'Hermann évêque d'Astorga de 1266 à 1272, date de sa mort [2]. L'identité de cet Hermann avec Hermann l'Allemand nous semble d'une probabilité bien voisine de la certitude.

C. — Conclusion.

Nous croyons avoir établi qu'Hermann a vécu à Tolède de 1240 à 1256, et que pendant ce séjour il a traduit, en 1240, le commentaire moyen d'Averroès sur l'*Ethique à Nicomaque*; en 1244, un résumé alexandrin de l'*Ethique*; vers 1250, un ouvrage d'Averroès sur la *Rhétorique*, après avoir traduit le début des gloses d'Alfarabi sur cet ouvrage, et qu'il a ajouté à ces traductions, quelque temps après, un traité original sur la *Rhétorique*; enfin, en 1256, le commentaire d'Averroès sur la *Poétique*; qu'en outre, rien n'autorise à le faire vivre ensuite en Sicile, mais que, nommé en 1266 évêque d'Astorga, il est mort dans cette fonction en 1272.

De ces résultats qui seraient de peu d'importance, s'ils ne

1. Cf. plus haut, p. 118, n. 1.
2. Eubel, *Hierarch. cathol. medii aeui*, p. 115.

faisaient qu'établir la biographie d'un homme dont le rôle fut en somme secondaire, il n'est peut-être pas impossible de tirer des considérations d'un intérêt général pour l'histoire de l'aristotélisme au moyen-âge [1]. Nous nous bornerons pour le moment aux remarques suivantes. Alphonse X ayant succédé en 1252 à Ferdinand III comme roi de Castille, les dates des traductions de Hermann nous montrent :

1° Qu'elles ont été faites à la fois sous les règnes de ces deux princes ;

2° Que, de même qu'Alphonse X, d'après la *Chronique générale*, d'accord avec une déclaration de lui-même dans le prologue des *Partidas*, ne fit, en faisant rédiger ces *Partidas*, qu'achever une œuvre que Ferdinand III avait entreprise et qu'il l'avait chargé de terminer, de même, à l'imitation de Ferdinand III, Alphonse X favorisa la traduction d'ouvrages relatifs à l'aristotélisme.

3° Que par suite, les traductions exécutées sous les ordres d'Alphonse X ne furent pas, comme le prétend Renan [2], purement astronomiques, et qu'il y a lieu de revenir, au moins en partie, à l'opinion, énoncée notamment par Gassendi, qui fait honneur à Alphonse X des traductions d'Averroès, puisque nous en connaissons au moins une faite sous son règne et dans son entourage, celle que donna Hermann du commentaire sur la *Poétique*.

G.-H. LUQUET.

1. Cette étude n'est, dans notre pensée, qu'un chapitre d'une histoire de l'Aristotélisme en Occident au moyen-âge, à laquelle nous travaillons.
2. *Averroès*, p. 216, note 1.

L'HISTOIRE DES RELIGIONS
ET LES FACULTÉS DE THÉOLOGIE

A PROPOS D'UNE RÉCENTE BROCHURE DE M. LE PROFESSEUR AD. HARNACK

Dans le Rapport que j'ai présenté au Congrès international d'histoire des religions, en septembre 1900, sur la situation actuelle de l'enseignement de notre discipline, j'avais signalé le fait, au premier abord si étonnant, que, seule peut-être de tous les pays où l'enseignement supérieur est fortement constitué, l'Allemagne n'a pas encore accordé à l'histoire des religions une place régulière dans les cadres de son organisation universitaire. « La place de l'histoire des religions, disais-je alors, serait, semble-t-il, dans ces Facultés de théologie qui ont si puissamment contribué à la reconstitution d'une histoire plus fidèle par l'application de la critique historique aux textes sacrés. Or les Facultés de théologie limitent leur enseignement au Judaïsme et au Christianisme; les autres religions n'existent pas pour elles[1] ». Et, après avoir rappelé les publications qui prouvent combien en Allemagne même l'intérêt pour l'histoire des religions s'est développé, après avoir rendu hommage aux contributions de premier ordre que les savants allemands lui apportent, j'ai émis l'opinion que l'indifférence des Universités allemandes à l'égard de l'enseignement spécifique de l'histoire des religions, tient

1) Cf. *Revue*, t. XLIII, p. 69 sq.

vraisemblablement à la puissance même du type établi des Facultés de théologie. Organisées depuis longtemps en vue de l'étude de la Bible et du Christianisme, elles ne consentent à s'occuper, par exception, des autres religions que dans la mesure où celles-ci ont exercé une action sur le Judaïsme et sur le Christianisme.

En Allemagne même la question commence à préoccuper le monde théologique universitaire. La preuve en est que M. Ad. Harnack, le professeur de théologie le plus célèbre des universités actuelles, a cru devoir la traiter dans un discours qu'il a prononcé le 3 août, en qualité de recteur de l'Université de Berlin, et qui a été publié par l'éditeur Ricker en brochure : *Die Aufgabe der theologischen Facultäten und die allgemeine Religionsgeschichte*. Cette brochure en est actuellement à sa troisième édition. Elle confirme l'opinion que j'avais émise sur les causes du phénomène dont nous nous occupons. M. Harnack se demande s'il y a des raisons suffisantes de modifier la constitution scientifique des Facultés de théologie et répond qu'il n'y en a pas. Résumons d'abord son argumentation. Nous chercherons ensuite à la réfuter.

L'éminent professeur rappelle qu'à l'origine de l'Université de Berlin ses fondateurs se proposèrent, tout en conservant le titre officiel d' « Université », de fonder « eine allgemeine Lehranstalt », une sorte d'École supérieure qui ne rentrât pas dans les classifications traditionnelles, mais où les barrières et les séparations des facultés traditionnelles seraient autant que possible suppprimées ou abaissées, de manière à permettre la collaboration et en quelque sorte la fécondation réciproque des esprits avec leurs aptitudes diverses et leurs connaissances d'ordres différents. Les hommes remarquables de cet âge héroïque de la Prusse étaient hantés de l'idéal encyclopédique, tout comme les réformateurs contemporains de notre enseignement supérieur français, lorsqu'ils aspirent, eux aussi, à établir un échange fécond de pensées et de suggestions spirituelles entre les maîtres de nos différentes Facultés. Mais cet idéal n'est pas d'une réalisation facile. Les

Facultés traditionnelles furent établies à Berlin comme ailleurs et elles s'y sont maintenues. S'il n'y a pas de raison de les supprimer, n'y a-t-il pas dans l'organisation intérieure de chacune d'elles des modifications désirables qui les rapprocheraient davantage de l'idéal auquel l'Université de Berlin dut sa création?

Cette question, M. Harnack se la pose spécialement pour la Faculté de théologie à laquelle il appartient. Ne conviendrait-il pas qu'elle étendît ses recherches à toutes les religions, au lieu de les renfermer dans les limites du Christianisme? Et si un pareil programme paraît trop vaste, ne faudrait-il pas y introduire une ou plusieurs chaires consacrées à l'histoire générale des religions?

Théoriquement, répond M. *H.*, il n'y a pas de doute qu'il devrait en être ainsi. La religion est un phénomène humain général dont l'étude ne peut pas être épuisée en une seule de ses manifestations. La connaissance scientifique de la religion comporte l'analyse de tous les phénomènes religieux. La méthode à leur appliquer est la même pour toutes les religions. Enfin les Églises elles-mêmes, auxquelles le devoir des missions s'impose avec urgence en ce temps de partage du monde non chrétien entre les puissances chrétiennes, réclament de leurs serviteurs une connaissance plus sérieuse des religions autres que le Christianisme.

Mais après ces déclarations de principes il relève aussitôt de graves objections à une pareille extension du domaine des Facultés de théologie. L'étude scientifique d'une religion n'est pas possible sans l'étude simultanée de l'histoire du peuple qui l'a professée et de la langue dans laquelle ses documents sont rédigés. Les Facultés de théologie devraient donc s'annexer l'histoire tout entière et la philologie tout entière. Est-ce possible? Et ne vaut-il pas mieux s'en tenir à l'étude approfondie de l'histoire et des langues qui concernent directement le Christianisme, l'hébreu et le grec, où les théologiens ont fourni des travaux de premier ordre?

En concentrant leurs travaux sur le Christianisme, avec

ses antécédents et ses aboutissants, continue M. Harnack, les théologiens ne limitent pas en réalité leurs recherches à une seule religion. Ils embrassent une évolution religieuse complète, où tous les ordres de phénomènes religieux se sont produits et qui s'étend sur une période historiquement accessible de 3.000 ans, depuis les plus anciens morceaux de l'Ancien Testament jusqu'à nos jours. La Bible est un livre unique où l'historien et le fidèle peuvent trouver également tous les éléments dont ils ont besoin pour leur œuvre ; c'est le livre de l'antiquité, celui du moyen âge, celui des temps modernes. Enfin le Christianisme peut être étudié comme une religion vivante, ce qui est indispensable, car ce n'est que sur le vif que l'on peut saisir la vraie nature de la religion. Actuellement encore ses variétés sont infinies ; on y retrouve à peu près toutes les formes religieuses que l'on peut rencontrer ailleurs, chez les peuples non chrétiens, en sorte que l'étude approfondie du seul Christianisme suffit à vous initier à toutes les phases et à tous les phénomènes caractéristiques de la vie religieuse dans l'humanité : « toute l'histoire de la religion dans la succession de ses phénomènes a été en quelque sorte reproduite et unifiée sur le terrain catholique ; au lieu de se présenter à la suite les uns des autres, les phénomènes se présentent à côté les uns des autres (aus dem Nacheinander ist ein Nebeneinander geworden) ».

Enfin les Facultés de théologie doivent se concentrer sur l'histoire du Christianisme, parce que celui-ci n'est pas *une* religion, mais *la* religion. L'Évangile de Jésus est la réponse à la disposition religieuse innée chez l'homme et manifestée par l'histoire. Les Facultés de théologie doivent donc avoir à cœur de développer une connaissance toujours plus complète de l'Évangile, pour contribuer ainsi à lui maintenir son autorité. Elles sont destinées, en effet, à former des ministres de l'Evangile. Si elles doivent, pour cela même, jouir d'une liberté complète, non seulement dans l'intérêt de la science, qui n'existe pas sans cette liberté, mais non moins dans l'intérêt même de l'Église, puisque ses ministres

ne peuvent avoir de valeur morale qu'à la condition d'avoir cherché en toute loyauté et en toute sincérité la vérité, — elles ne doivent pas oublier que leur but est de préparer des hommes qui connaissent bien le Christianisme et qui l'aiment.

Les Facultés de théologie — ainsi conclut M. Harnack — doivent donc rester ce qu'elles sont. Une seule chaire d'histoire des religions serait tout à fait insuffisante, sauf dans les quelques cas où se rencontrerait un homme exceptionnellement doué et capable d'exploiter un domaine aussi colossal. Mais il est très désirable que les philologues et les historiens des Facultés de philosophie (= nos Fac. des sciences et des lettres) s'attachent à l'étude des religions qui sont de leur ressort et nous les fassent mieux connaître. Et il serait également à souhaiter qu'aucun théologien ne quittât l'Université sans s'être familiarisé avec au moins une religion non chrétienne.

∴

J'avoue que l'argumentation de M. Harnack ne m'a pas convaincu. Tout au contraire il me semble avoir concédé lui-même le bien fondé d'un élargissement des études théologiques actuelles et montré que, pour y parvenir, il n'y aurait pas grand'chose à faire. Au fond, sa conclusion est celle-ci : en principe l'extension de l'enseignement des Facultés de théologie à toutes les religions est absolument rationnelle ; en fait elle n'est pas praticable et elle n'est pas indispensable ; toutefois, comme elle présente des avantages, il est désirable que les étudiants en théologie aillent demander à une autre Faculté un complément de formation scientifique, en se familiarisant avec une partie de l'histoire des religions.

M. Harnack reconnaît que l'étude scientifique de la religion comporte l'analyse des phénomènes religieux humains et non pas uniquement chrétiens. Mais, dit-il, l'étude du Christianisme, avec son antécédent le Judaïsme biblique, présente

en suffisante abondance toutes les variétés de phénomènes de l'évolution religieuse, pour qu'il ne soit pas nécessaire de les étudier ailleurs. Scientifiquement ce raisonnement me paraît contestable. Je me demande ce que l'on penserait d'un botaniste qui dirait : La flore de l'ancien continent présente suffisamment de variétés pour qu'il ne soit pas nécessaire d'étudier celles de l'Amérique ou de l'Australie, afin d'avoir une connaissance complète du règne végétal. Les inductions fondées sur ces dénombrements volontairement incomplets n'auront jamais qu'une valeur douteuse.

Il y a plus. L'étude du Christianisme, aussi largement comprise que le fait l'honorable professeur de Berlin, implique la connaissance d'une grande partie de l'histoire des religions. Je mets en fait qu'il n'est plus possible d'étudier scientifiquement l'histoire du Judaïsme biblique sans avoir des connaissances sur les religions élémentaires des Sémites, sur celles de l'Égypte, de l'Assyro-Chaldée et de la Perse. Comment, d'autre part, comprendre les origines du Christianisme sans être au courant de la philosophie religieuse et des croyances populaires des Grecs? M. Harnack lui-même n'a-t-il pas été l'un des principaux ouvriers de la réforme si féconde qui, en histoire ecclésiastique, a restitué à l'hellénisme la part capitale à laquelle il a droit dans la constitution de l'ancien catholicisme? Pour connaître le gnosticisme, le manichéisme, voire même les grandes controverses ecclésiastiques, n'est-il pas indispensable de connaître les religions orientales qui ont mêlé leurs eaux dans le vaste fleuve du syncrétisme religieux de l'Empire romain? Et pour y voir tant soit peu clair dans l'histoire religieuse du moyen-âge, pour comprendre la foi populaire et non pas simplement les querelles d'écoles, n'est-il pas nécessaire d'avoir des connaissances sur les religions antérieures de l'Europe, celte, gauloise, germaine, scandinave ou slave, qui ont laissé à l'état de survivances dans l'âme populaire une quantité de croyances, de pratiques et de dispositions au moins égale, sinon supérieure à celles d'origine proprement chrétienne?

L'histoire du Judaïsme biblique et du Christianisme, telle que la comprend M. Harnack et telle qu'elle doit être comprise au point de vue scientifique, implique donc la connaissance des religions sémitiques élémentaires, des religions de l'Égypte, de l'Assyro-Chaldée, de la Perse, de la Grèce, du syncrétisme gréco-romain, des religions celtique, germanique et slave. Eh! mais, il me semble que voilà déjà un gros morceau de l'histoire générale des religions!

Les autres, assurément, ont une relation moins directe avec l'histoire du Judaïsme ou du Christianisme. Mais n'ont-elles pas leur importance chaque jour grandissante pour la société chrétienne? Le monde civilisé a subi dans la seconde moitié du XIX[e] siècle une transformation aussi considérable qu'à la fin du XV[e] et au début du XVI[e] siècle. Alors, par la Renaissance et les grands voyages d'exploration, l'horizon étroit du Christianisme de l'antiquité et du moyen âge fut brisé ; le Nouveau Monde fut découvert et le monde antique fut retrouvé. Au XIX[e] siècle la vapeur et l'électricité ont opéré une révolution encore plus importante ; elles ont mis en relations continues et régulières toutes les parties de notre globe qui, jusqu'alors, vivaient à peu près isolées les unes des autres. Nous suivons tous les jours, dans nos journaux et dans nos revues, ce qui se passe à Pékin, à Yokohama, à Caboul, à Melbourne, au Cap, au centre de l'Afrique, aussi bien que ce qui arrive à Paris, à Londres ou à Berlin. Des centaines de navires rapides sillonnent constamment les océans et nous apportent les produits des pays lointains en échange des nôtres. Ce ne sont plus seulement quelques rares personnages aventureux ou quelques missionnaires intrépides qui se risquent dans les lointains parages où fleurit l'Islamisme, où règne Confucius ou bien Bouddha. C'est par centaines, voire par milliers, que de jeunes Anglais, Allemands ou Français s'en vont chercher fortune en Chine, aux Indes, en Afrique et entrent en contact avec des Musulmans, des Bouddhistes ou des Confucéens. La connaissance des civilisations et des religions de ces gens-là n'est plus seule-

ment un objet de luxe, la satisfaction d'une curiosité ; c'est de plus en plus une nécessité générale, à tel point que l'on peut affirmer sans exagération qu'il sera bientôt beaucoup plus utile de connaître ces religions lointaines que d'être bien renseigné sur les sectes du moyen âge européen.

On me dira peut-être que tout cela peut être juste en soi, mais qu'il n'en résulte pas que les études rendues nécessaires par cette transformation des conditions économiques du monde morderne, soient à leur place dans des facultés de théologie. Sans doute. Croit-on cependant qu'il soit avantageux pour ceux qui prétendent éclairer leurs concitoyens en matière de connaissances religieuses, d'être absolument ignorants de la vie religieuse de la moitié de l'humanité? Tant que cette moitié était une quantité vague et inconnue ou fort peu connue, avec laquelle nous, Européens, nous n'avions pour ainsi dire rien à faire, il n'y avait à ce traitement par le dédain des grandes religions non chrétiennes que fort peu d'inconvénients. Aujourd'hui il n'en est plus de même. Quantité de nos contemporains les connaissent, soit pour les avoir vues, soit pour en avoir lu des descriptions ou pour en avoir entendu parler. Les Facultés où l'on fait profession d'étudier scientifiquement la religion ont-elles le droit de continuer à les ignorer?

N'oublions pas que le Bouddhisme, sous ses formes multiples, l'Islamisme, la religion Chinoise, ne sont pas des abstractions, ni des antiquités qu'il faille exhumer des poussières du passé. Ce sont des religions parfaitement vivantes, parfois même ardemment missionnaires et conquérantes, à tel point qu'en Afrique notamment les conquêtes de l'Islamisme sont beaucoup plus considérables que celles du Christianisme, malgré tous les efforts des missions chrétiennes. M. Harnack dit avec raison que pour bien saisir ce qu'est la religion, il faut l'étudier dans un organisme vivant et non pas uniquement d'après des documents desséchés. Mais où je ne puis plus le suivre, c'est lorsqu'il dit que pour cette raison l'étude du Christianisme suffit, à elle seule, pour faire con-

naître ce qu'est la religion. Les grandes religions dont nous parlons sont aussi vivantes que le Christianisme. Le sont-elles pour les mêmes raisons et de la même manière? Et pour se rendre compte de ce qui fait pour l'homme la valeur de sa religion, n'est-il pas indispensable de comparer la vie religieuse des Bouddhistes et des Musulmans avec celle des Chrétiens? Même si l'on doit aboutir à la conclusion que, sous ses diverses formes, la religion donne toujours satisfaction par des moyens de même ordre aux besoins de l'âme humaine, n'y a-t-il pas avantage à faire cette constatation?

M. Harnack dit : il suffit d'étudier l'Évangile, parce que l'Évangile de Jésus n'est pas *une* religion, c'est *la* religion. Je suis personnellement très convaincu de la valeur religieuse et morale incomparable de l'Évangile. Mais mon éminent contradicteur sait aussi bien que moi, qu'il s'en faut de beaucoup que cette conviction soit aujourd'hui universellement répandue. Non pas que nous ayons à craindre de voir un grand nombre de chrétiens d'origine reconnaître la supériorité du Bouddhisme ou de l'Islamisme et se faire disciples de Çakyamouni ou de Mohammed. Ce n'est le fait que de quelques rares personnalités isolées. Il n'y a pas lieu de s'en préoccuper. Par contre il y a des milliers de nos contemporains — et tout spécialement dans les milieux scientifiques ou dans les masses démocratiques — pour lesquels le Christianisme est une religion dépassée, qui a fait son temps et à laquelle il faut substituer autre chose. Les ministres de l'Évangile peuvent-ils désormais se présenter devant ces hommes-là en affirmant simplement que l'Évangile est la religion définitive? Une assertion dogmatique de ce genre risque de produire fort peu d'effet. Ce n'est qu'en étant capables de montrer la supériorité du Christianisme évangélique sur les autres religions ou sur les autres philosophies religieuses, qu'ils pourront se faire écouter. Car alors ils procéderont par la voie rationnelle qui est admise dans les milieux où l'on raisonne, et non par des affirmations dogma-

tiques auxquelles des contradicteurs de cette espèce n'attribuent aucune valeur.

Il y a dans le discours de M. Harnack un malentendu continu provenant de ce qu'il ne considère pas les Facultés de théologie sous le même angle au début et à la fin de son exposition. Ces Facultés sont traitées, p. 6 et 7, non seulement par les interlocuteurs de l'orateur, mais par lui-même, comme des institutions consacrées à l'étude de la religion. A la fin, au contraire, elles apparaissent surtout comme des écoles destinées à faire connaître et aimer l'Évangile par ses futurs ministres. Cette double détermination n'est pas entièrement le fait de l'orateur. Elle vient de ce qu'il y a réellement une certaine ambiguïté dans le rôle et la nature de ces Facultés au sein des Universités. A l'origine de la Réforme les Facultés de théologie ont été sans aucun doute des écoles destinées à faire connaître le pur évangile que l'on pensait avoir retrouvé, en mettant les futurs pasteurs à même de l'étudier dans les langues originales et de le défendre contre les altérations dont il avait été victime dans l'Église. M. Harnack dit lui-même qu'autrefois elles avaient pour mission d'exposer et de justifier une doctrine déterminée, de même que les Écoles de droit devaient s'en tenir au Corpus juris, les philosophes à Aristote et les médecins à Hippocrate et Galien (p. 18). D'accord avec l'immense majorité des théologiens allemands, il repousse pour elles aujourd'hui une pareille tâche. Il réclame en leur faveur une complète liberté scientifique. Et, en effet, on ne conçoit pas qu'il puisse en être autrement dans une Faculté universitaire. Les Universités, depuis la fin du siècle dernier, sont devenues de vastes foyers de recherches, des laboratoires scientifiques et non des instituts d'apologétique d'une doctrine quelconque. Nulle part plus qu'en Allemagne cette évolution salutaire ne s'est affirmée. Les progrès scientifiques du XIXe siècle, en théologie comme dans toutes les autres disciplines, procèdent de cette méthode. C'est à elle que les Facultés de théologie allemande doivent leur éclat et l'espèce de suprématie qu'elles ont

exercée en cet ordre d'études dans le monde entier. Les Universités sans liberté n'ont aucune valeur ni aucune autorité. Elles sont laïques au premier chef.

D'autre part, dans les pays où les Églises sont unies à l'État et où celui-ci a imposé aux futurs pasteurs officiels des études universitaires et l'acquisition de diplômes délivrés par l'Université ou qui supposent des études universitaires antérieures — ce qui est le cas pour toutes les églises protestantes — il est non moins évident que les Facultés de théologie ne peuvent pas se désintéresser de la destination de la presque totalité de leurs élèves. Il y a là une source perpétuelle de conflits entre les autorités ecclésiastiques, portées à réduire les Facultés au rôle de séminaires chargés de former un clergé, et l'esprit universitaire des théologiens, réclamant comme condition *sine qua non* de leurs travaux une complète indépendance à l'égard de la tradition ecclésiastique. Il ne faudrait pas s'imaginer, d'ailleurs, que de tels conflits ne puissent exister que dans des Facultés de théologie. Ils peuvent se produire aussi bien dans les Écoles de droit à propos de certaines doctrines politiques auxquelles les gouvernements prétendent parfois conférer un caractère intangible ou dans les Facultés de lettres et de philosophie à propos de certaines doctrines morales.

Il est très difficile de remédier à cette situation ambiguë tant que les Églises sont unies à l'État. Car celui-ci ne peut pas renoncer à exiger certaines garanties scientifiques de ceux auxquels il confère le droit d'enseigner la religion dans les églises reconnues. En Hollande on a essayé de faire la séparation entre les éléments purement scientifiques des études de théologie, qui sont l'objet d'enseignements proprement universitaires et dont les maîtres sont nommés par l'État seul, et les éléments proprement ecclésiastiques, tels que la dogmatique, la théologie pratique, auxquels les églises intéressées sont chargées de pourvoir par elles-mêmes sous réserve de l'approbation gouvernementale. Cette solution n'est pas mauvaise. Cependant elle ne supprime pas complè-

tement la difficulté. Du moment, en effet, que les futurs ministres de l'Évangile sont obligés de suivre des enseignements scientifiques universitaires, il peut y avoir conflit entre ces enseignements et les doctrines des églises. A moins de renoncer à toute culture scientifique pour ces jeunes gens et et de les élever en serre chaude, dans des séminaires exclusivement ecclésiastiques comme le clergé catholique en France, il n'y a pas moyen d'éviter la possibilité de conflits. Or l'on sait quels beaux résultats produit cette éducation de séminaires et quelle est l'autorité intellectuelle qu'elle procure au clergé.

Aussi les églises protestantes dans les divers pays ont-elles eu jusqu'à présent la sagesse de préférer l'éducation universitaire, malgré les dangers qu'elle présente aux yeux de l'orthodoxie conservatrice. Les professeurs, d'autre part, n'ont aucun intérêt à froisser de parti pris les convictions morales ou religieuses de leurs étudiants. Ils savent qu'ils ont pour mission de les instruire, non de les dresser à telle ou telle apologétique. Rien n'est plus fructueux pour le jeune homme qui veut se consacrer au service de la religion, que d'entendre exposer diverses conceptions de la religion et spécialement du christianisme par ses divers professeurs et d'acquérir ainsi les matériaux d'une comparaison, d'où sortira pour lui une conviction raisonnée et réfléchie. C'est à cette méthode que le protestantisme doit sa vitalité. Le jour où il ne formerait plus que des sectaires, c'en serait fait de lui.

Je ne méconnais donc en aucune façon que les Facultés de théologie aient à tenir compte de la carrière à laquelle se destinent la plupart de leurs élèves, mais elles n'en sont pas moins des Facultés universitaires, et comme telles elles ont avant tout à fournir à leurs étudiants des connaissances, non seulement sur telle ou telle forme du Christianisme, mais sur la religion, sur sa nature et sur son histoire, puisque dans l'organisme universitaire c'est bien là le lot qui leur est assigné. Elles ont encore pour mission de les familiariser avec la seule bonne méthode pour étudier ces questions, la méthode cri-

tique ou scientifique. Et sur ce terrain, où je crois que je suis au moins dans les grandes lignes d'accord avec M. Harnack, je cherche vainement en quoi l'étude de l'histoire générale des religions pourrait compromettre l'œuvre qu'elles doivent accomplir. J'estime, au contraire, que si, pour toutes les raisons exposées plus haut, la connaissance de ces religions est indispensable à l'intelligence du Judaïsme et du Christianisme historiques, si elle arme le futur ministre de l'Evangile d'une manière beaucoup plus efficace pour le rôle qu'il aura à remplir dans notre monde moderne, avec son intercourse mondial et ses éléments hostiles à la religion, si elle lui fournit les matériaux d'une psychologie religieuse plus riche et plus largement humaine, il y aura pour la religion comme pour la civilisation tout avantage à ce que les conducteurs religieux ne soient pas ignorants des grandes manifestations religieuses au sein de l'humanité. Et cette étude aura de plus le grand avantage de diminuer chez eux l'étroitesse d'esprit qui est dans tous les temps, mais aujourd'hui plus que jamais peut-être, l'un des grands dangers et l'une des principales causes de faiblesse pour les églises. Car en apprenant à connaître des religions autres que le Christianisme et à apprécier ce qu'elles ont de bon, de généreux et d'élevé, les étudiants seront moins portés à s'imaginer qu'il ne peut rien y avoir de bon en dehors de leurs croyances. Je n'ai pour ma part aucune crainte que la comparaison tourne chez eux au détriment du Christianisme; je crois fermement le contraire. Mais elle leur permettra de se faire une conception moins exclusive, moins injuste, plus exacte de la religion chez les autres peuples.

Reste la question d'application. Admettons que les avantages de l'introduction de l'histoire générale des religions dans les Facultés de théologie soient reconnus. Comment faire pour l'y introduire? M. Harnack nous dit : il faudrait y installer par le fait même toute l'histoire et toute la philologie. Où sont les hommes qui pourraient assurer une pareille tâche? Il me semble que l'on pourrait opposer exactement

la même objection à l'Histoire de la philosophie ou à l'Histoire de la civilisation (Culturgeschichte) qui sont professées généralement dans les Facultés de philosophie en Allemagne et qui l'ont été mainte fois avec beaucoup d'éclat. Il est clair que le professeur d'histoire de la philosophie ne peut pas avoir fait personnellement l'étude critique détaillée de tous les innombrables documents dont il aura à parler. Il aura étudié par lui-même, avec toutes les ressources de la critique, une partie de ce vaste domaine; il aura lu ou consulté un plus grand nombre d'ouvrages sans pouvoir leur consacrer une étude personnelle aussi minutieuse : pour le reste il devra se servir de travaux accomplis par des collègues. Où donc est aujourd'hui le professeur d'histoire ecclésiastique qui ait étudié par lui-même, d'une façon critique, tous les documents de cette histoire depuis les premiers écrits judéo-alexandrins ou chrétiens jusqu'aux innombrables variétés du Christianisme actuel? Est-ce à dire que le professeur d'histoire ecclésiastique, dans ses cours, doive se cantonner exclusivement dans le domaine qu'il a labouré et creusé par des études personnelles?

Le professeur d'histoire générale des religions se trouvera exactement dans la même situation. Il devra avoir sa spécialité, son domaine particulier, sur lequel il aura personnellement fait des travaux de critique et d'érudition, parce qu'un homme qui ne l'a pas pratiquée lui-même ne peut pas enseigner aux jeunes gens la bonne méthode. Pour le reste il devra faire connaître les résultats acquis par d'autres. S'il y a dans de grandes universités des ressources suffisantes pour y établir deux ou trois professeurs qui se partageront la tâche (p. ex. l'un pour les grandes religions de l'Asie, l'autre pour les religions sémitiques, etc.), tant mieux. S'il n'y a moyen que d'en avoir un, il sera obligé de recourir davantage à des œuvres de seconde main. Est-ce que nous, historiens ecclésiastiques, nous ne travaillons pas constamment sur des données qui nous sont fournies par les philologues, par les géographes, par les historiens des sciences de l'anti-

quité ou du moyen âge, etc. Tout enseignement un peu étendu deviendrait impossible dans d'autres conditions.

Et qu'on ne dise pas que des enseignements généraux et comparatifs de ce genre sont inutiles. S'il n'y avait que ceux-là, ce serait déplorable; on aboutirait bien vite au règne de la fantaisie. Mais ils sont nécessaires à côté des enseignements limités à des points spéciaux et très érudits. Il suffit de voir combien d'erreurs, de naïvetés, de fausses interprétions présentent les travaux de spécialistes cantonnés dans leurs spécialités et qu'ils auraient pu éviter s'ils avaient eu connaissance de phénomènes analogues, plus intelligibles ou mieux documentés, dans d'autres parties de la science! La spécialisation exclusive est aussi dangereuse que la généralisation exclusive. Par la force même des choses, dans les Facultés de théologie, l'Ancien et le Nouveau Testament avec les origines chrétiennes formeront toujours l'objet principal des études, celui qu'il faudra creuser, approfondir avec toutes les ressources de la philologie hébraïque et grecque. C'est là que chacun se taillera son domaine particulier, les uns devenant plutôt des hébraïsants, les autres des hellénisants. Nous avons déjà vu que, pour peu qu'il veuille comprendre la réalité vivante, le théologien sera obligé dans l'un comme dans l'autre cas d'appeler à son aide l'étude d'autres religions (chaldéenne, grecque, etc.). Mais à côté et au dessus de cette étude détaillée et personnellement critique, la connaissance des résultats principaux acquis par les historiens des religions non chrétiennes lui sera infiniment utile. Est-ce que l'étude des religions des peuples non civilisés n'a pas éclairé d'un jour tout nouveau la psychologie religieuse et fourni l'explication de quantité de survivances que l'étude critique des documents écrits, à elle seule, était incapable de donner?

Un cours d'histoire générale des religions professé par un homme intelligent, ayant quelque esprit philosophique, familiarisé avec la méthode critique sur une ou plusieurs parties de l'histoire religieuse par des travaux personnels, est parfai-

tement possible. Ce n'est pas plus du dilettantisme que tout autre cours général. Et si l'on voulait proscrire toute espèce de cours généraux on stériliserait absolument l'enseignement.

Je ne puis donc admettre la validité d'aucune des raisons alléguées par M. Harnack pour repousser l'extension de l'enseignement des Facultés de théologie à l'histoire générale des religions. Malgré la grande autorité du maître qui la proscrit, j'espère qu'elle finira par se faire admettre dans les Facultés de théologie allemandes comme elle pénètre peu à peu dans celles de la plupart des autres pays. Car c'est là sa véritable place et il n'est pas douteux que, lorsqu'elle y sera installée, elle ne produise, conformément aux traditions des Facultés allemandes, beaucoup de fruits savoureux.

JEAN RÉVILLE.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

E. Murisier. — **Les maladies du sentiment religieux.** — Paris, Alcan, 1901. 1 vol. in-12 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, de 174 pages ; 2 fr. 50.

M. Murisier, professeur à la Faculté des Lettres de Neufchâtel, disciple de M. Th. Ribot, reconnait dans la constitution d'une science des religions un des événements capitaux de notre temps, mais il observe que, dans ce nouvel ordre de connaissances, la partie historique a pris une avance très considérable sur la partie psychologique. La psychologie religieuse est encore à peu près uniquement subjective. Elle se borne à l'observation intérieure et n'utilise encore que d'une façon exceptionnelle les données de l'histoire des religions ou celles que fournissent les biographies, autobiographies, confessions, mémoires ou correspondances des hommes religieux. Elle est restée le plus souvent dépendante de la métaphysique.

L'observation est juste, encore qu'un peu exagérée. Il y a déjà eu des essais de fonder la psychologie religieuse sur l'histoire des religions, par exemple la *Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage* de M. Pfleiderer ou celle de Gloatz en Allemagne. Chez nous l'*Esquisse d'une philosophie de la religion* de M. A. Sabatier contient une tentative de même ordre. La science des religions est encore jeune ; elle est à proprement parler encore en voie de formation. Il n'est pas étonnant qu'elle n'ait pas encore suscité de travaux philosophiques fondés sur les résultats acquis par elle, puisqu'une grande partie de ses observations positives ne sont pas encore acquises. Avant de philosopher sur les faits il est préférable de commencer par bien établir les faits. L'histoire des religions a tout à redouter de systématisations trop hâtives qui risquent de

fausser la méthode strictement historique, par laquelle seule elle peut prospérer.

Ces réserves faites, il n'en est pas moins très heureux que les maîtres de la psychologie expérimentale cessent de négliger, comme ils l'ont fait trop souvent, la psychologie religieuse et qu'ils fassent leur profit des indications précieuses que leur a données M. Ribot dans un chapitre de sa *Psychologie des sentiments*. C'est ce qu'a tenté M. Murisier dans le petit volume que l'éditeur Alcan a admis dans sa Bibliothèque de philosophie contemporaine. S'inspirant des travaux de M. Ribot sur la psychologie de la mémoire, de la volonté et de la personnalité, il a pensé que la méthode pathologique appliquée au sentiment religieux pourrait également rendre des services. « La maladie décompose, en effet, les sentiments supérieurs aussi bien que d'autres phénomènes et elle exagère aussi quelques-uns de leurs éléments constitutifs » (p. 4).

Son étude portera donc sur l'extase, comme forme extrême du sentiment individuel et sur le fanatisme, comme forme extrême du sentiment religieux social; une analyse de la contagion de l'émotion religieuse sert de complément à la seconde partie. Une partie de ce volume a déjà paru sous une forme un peu différente dans la *Revue philosophique*.

Dans l'analyse psychologique de l'extase M. Murisier ne s'est que peu servi des phénomènes d'extase chez les peuples primitifs. Il les juge encore trop mal connus. N'y aurait-il pas eu lieu d'étudier de plus près les observations très nombreuses qui ont été réunies à leur sujet? Ils ne sont plus inaccessibles et ils offrent le grand avantage d'être en général beaucoup moins complexes que les états d'âme des extatiques civilisés. M. *M*. a préféré interroger surtout les mystiques capables d'analyser leurs propres sentiments. Le mysticisme, par le fait qu'il concentre l'activité mentale sur elle-même, développe, en effet, souvent à un haut degré l'observation intérieure.

Il a utilisé ainsi un grand nombre d'indications qui lui sont fournies par les écrits des mystiques ou par les biographies dont ils sont les héros. Il constate que l'extase est caractérisée d'ordinaire par la disparition graduelle de la sociabilité sous toutes ses formes. Il analyse quelques-uns des désordres organiques, physiologiques et psychologiques, dont souffrent les mystiques. Ceux-ci provoquent le besoin d'unité et de stabilité intérieure et, comme les patients sont incapables de lui donner satisfaction par eux-mêmes, comme, d'autre part, ils ne sont pas bien disposés pour subir des directions extérieures, même d'ordre religieux, ils s'abandonnent à une idée directrice, notamment à l'idée d'une per-

sonne, qui s'impose à eux et en qui ils s'absorbent de manière à y trouver la paix. Seulement, tandis que le philosophe contemplatif est absorbé par une idée abstraite, chez le mystique religieux, c'est l'élément affectif qui prédomine. Il y a des procédés, des exercices spirituels, qui favorisent cet état psychologique; celui-ci présente des degrés divers que l'auteur analyse. « Si l'on considère les deux moments extrêmes de la vie mystique, on trouve donc au début de graves désordres organiques, affectifs, intellectuels, un excès de diversité. Au terme, il y a au contraire excès de systématisation et d'unité. Le passage de la diversité à l'unité s'est opéré par le développement d'une idée fixe à laquelle tout a été sacrifié » (p. 68).

Partant alors des résultats acquis par cette analyse des états morbides de la mysticité, M. Murisier cherche à reconnaître sous quelle forme les mêmes phénomènes se retrouvent chez les mystiques saints : besoin de direction, effacement de sa propre personne, imitation d'une personne donnée, présence d'une idée qui devient directrice dans l'évolution de la personnalité morale.

La même méthode est appliquée au fanatisme, qui est l'exaltation morbide du sentiment religieux sous sa forme sociale. Nous renvoyons le lecteur au livre lui-même. Il mérite d'être lu. Nous avons voulu surtout en faire connaître la méthode. La conclusion nous ramène à peu près à la définition de la religion donnée jadis par Schleiermacher. La religion, dit M. *M.*, dans une définition empruntée à M. Delbos, « la religion éprouvée dans sa pureté originelle est le lien indissoluble qui unit en chaque âme toutes ses tendances spontanées, qui unit toutes les âmes entre elles, qui unit toutes les âmes à l'univers » (p. 174).

Quel que soit l'intérêt du travail de M. Murisier et quelque mérite qu'il ait eu à aborder un problème beaucoup trop négligé par les psychologues, notre mentalité façonnée par les habitudes des recherches historiques a beaucoup de peine à s'accommoder de ce genre d'enquêtes. A notre avis quelques analyses aussi soigneuses que possible de la vie psychique de certains mystiques ou de certains fanatiques déterminés fourniraient des résultats beaucoup plus solides que ces analyses générales, somme toute théoriques, appuyées par des exemples pris dans les milieux les plus divers et utilisés sans que l'on tienne compte des circonstances particulières propres à chaque individu. Quel est l'état d'âme d'un sorcier nègre, quel celui d'un fakir, d'un derviche, d'un moine bouddhiste, d'un visionnaire chrétien déterminé? Voilà autant de cas d'espèce qu'il faudrait analyser, en multiplier le nombre le plus possible et alors seulement

dégager des *faits* constatés, interprétés dans le milieu auquel ils appartiennent, des conclusions plus générales, s'il est possible d'en établir; ensuite rapprocher ces résultats des observations directes que l'on peut faire sur ses contemporains et sur soi-même. Voilà quelle est, à notre avis, la tâche qui s'imposera à la psychologie religieuse fondée sur l'histoire, c'est-à-dire sur l'observation des faits. Assurément c'est là une œuvre de longue haleine, tout comme l'histoire elle-même des religions. Elle exige le concours de nombreux travailleurs; mais dans une question aussi complexe, il ne faut pas s'attendre à pouvoir construire rapidement, à l'aide d'un certain nombre d'observations sporadiques, une œuvre solide et durable. M. Murisier lui-même n'a pas de telles prétentions. Il présente son livre comme un essai, comme une simple contribution à la psychologie religieuse. Nous souhaitons beaucoup qu'il puisse continuer ses études en ces matières, non plus seulement par l'étude des cas pathologiques — car il est souvent bien difficile de déterminer ce qui est maladie du sentiment religieux ou ce qui en est manifestation saine; ainsi nous ne connaissons pas d'exemple plus instructif de la technique du mysticisme que les Exercices spirituels d'Ignace de Loyola; M. *M.* n'a probablement pas cru pouvoir les étudier comme des témoignages du sentiment religieux morbide —, mais aussi en choisissant dans l'histoire religieuse les formes les plus simples, dans les cas les mieux connus et les plus accessibles, pour en faire le thème d'analyses spéciales. Il faut en pareille matière aller autant que possible du simple au composé.

JEAN RÉVILLE.

W. CALAND. — **Altindisches Zauberritual. Probe einer Ueberzetsung der wichtigsten Theile des Kaus'ika sûtra.** — Amsterdam, G. Müller, 1900 (Verhandelingen der Koninklijke Akademie der Wetenschappen te Amsterdam. Afdeeling Letterkunde, Nieuwe Reeks, Deel III, n° 2), pp. XII-196.

L'ouvrage de M. Caland confirme l'orientation nouvelle des études védiques; l'ethnologie triomphante se les est anexées. Du même coup l'Atharva Veda, délaissé longtemps, sort de son humiliation millénaire, au détriment du Rig-Veda. L'œuvre de M. C. s'adresse franchement à deux catégories de travailleurs : les philologues et les ethnologues. Elle satisfera, sans nul doute, les uns et les autres. — M. C. est l'indianiste

le plus familier avec la littérature des Sûtras, énigmatique, déconcertante, fastidieuse, décourageante aussi bien par sa concision pédantesque que par son extrême étendue ; il ne fallait pas moins que son expérience consommée pour aborder une traduction des Kauçika-Sûtras. Le maître de l'Atharva-Veda, M. Bloomfield, qui en a publié le texte, a reculé devant la tâche de les traduire. La tradition des manuscrits est confuse, incertaine ; les copistes se sont achoppés aux difficultés de la grammaire, de la langue et du sens ; les deux commentaires disponibles sont discordants, et l'un d'eux est incomplet. M. C. ne s'est pas laissé arrêter par ces obstacles ; il a concentré son effort sur la section du Sûtra qui traite spécialement du rituel magique (kaṇḍikâs 7 à 52), et il a laissé de côté les deux autres tiers, consacrés au rituel domestique, et qui ont déjà fait l'objet d'études ou de traductions partielles. Le double aspect du volume se marque jusque dans les Index excellents qui le complètent ; on y trouve une liste de termes sanscrits rares ou obscurs dont la valeur est discutée dans les notes ; le relevé de quelques formes qui ne sont pas grammaticales ; la nomenclature des plantes employées dans les charmes, et enfin un *index rerum* qui permet de s'orienter dans ce chaos de rites à toutes fins. Comme il sied à un recueil atharvanesque, le Kauçika-Sûtra enseigne pêle-mêle des procédés pour triompher des ennemis à la guerre, pour restaurer un roi déchu, pour assurer les marchandises et les marchands contre les risques du voyage, pour guérir la diarrhée, pour expulser les démons, pour féconder une femme stérile, etc.

L'interprétation d'un pareil texte impose, pour ainsi dire, la méthode comparative ; en présence des difficultés de la forme et de l'étrangeté du fond, des rapprochements établis avec soin assurent l'exactitude du sens. Ces rapprochements, M. C. les cherche un peu partout sur la surface du globe ; mais il les prend de préférence en dehors de l'Inde et du monde indo-européen, chez les sauvages de l'Amérique ou de l'Océanie. L'épigraphe du livre, empruntée à un autre indianiste ethnologue, M. Winternitz, exprime l'arrière-pensée de M. C. : « L'humanité est partout la même ; une seule loi gouverne l'esprit humain ». La thèse est audacieuse, et pour être exprimée en axiome, elle n'en reste pas moins discutable. Le Kauçika-Sûtra peut rappeler d'une manière saisissante le formulaire sacré des Cherokees ; le brahmane peut y tenir, comme dans beaucoup d'autres actes de la religion védique, le rôle d'un chamane. Il ne faudrait pas pourtant que cet aspect du génie hindou, pour avoir été trop longtemps négligé, vint à prendre une intensité démesurée jusqu'à effacer tout le reste. Il est inutile de s'exposer à décou-

vrir un beau jour, pour la seconde fois, que l'Inde a eu des systèmes philosophiques, une poésie, et un théâtre.

Sylvain Lévi.

T. K. Cheyne et J. Sutherland Black. — **Encyclopaedia Biblica (A-K)**. Londres, Adam et Ch. Black; 1899-1901, 2 vol. in-4, de xxviii p. et 2688 col. (Prix : 20 sh. par volume.)

L'Angleterre et les pays de langue anglaise sont les pays par excellence pour la lecture populaire de la Bible, mais jusque dans le dernier quart du xixe siècle on l'a beaucoup lue et fort mal connue. Il faut faire, en effet, une grande différence entre la lecture, même la plus attentive, pratiquée par dévotion mécanique traditionnelle à l'égard d'un livre considéré comme sacré, ou même la lecture inspirée par le besoin de s'édifier dans une communion vivante et intime avec les grandes âmes religieuses des prophètes et des premiers chrétiens, et la lecture raisonnée, intellectuelle, par laquelle on cherche à se rendre compte aussi exactement que possible de la pensée originelle consignée dans le livre et de la nature précise des récits qu'il renferme. Il y aurait une étude psychologique fort intéressante à faire sur les conditions mentales différentes de la lecture chez le croyant et chez l'historien. Non pas que nous prétendions opposer l'historien au croyant. Le même homme peut à la fois être l'un et l'autre, mais quand il fera œuvre d'historien il ne lira pas le document sacré de la même manière, avec la même méthode et je dirai la même technique, tout en y consacrant la même attention, que lorsqu'il le médite pour se réconforter au contact des témoins de l'Éternel. Pendant des siècles on a lu l'Écriture sainte, Ancien Testament d'abord, Nouveau Testament ensuite, en appliquant à cette lecture la même méthode allégorique, dont les philosophes grecs avaient déjà admis l'usage pour donner une interprétation rationnelle aux légendes naturistes fort peu édifiantes et parfaitement déraisonnables de la tradition hellénique. Plus tard, quand la Renaissance en obligeant les humanistes à se familiariser avec l'antiquité comme avec une patrie retrouvée, eut éveillé le besoin de l'histoire et non pas simplement de l'anecdote, quand les sciences exactes naissantes eurent commencé à aiguiser dans l'esprit humain le sens de la réalité concrète et positive, l'interprétation allégorique des livres sacrés fut abandonnée. On éprouva l'obligation de s'en tenir à

l'enseignement direct de l'Écriture et cette disposition d'esprit fut si générale que les défenseurs de la tradition ecclésiastique, convaincus de leur impuissance à faire admettre une interprétation allégorique des livres sacrés conforme à leurs institutions, préférèrent en interdire la lecture plutôt que d'affronter la contradiction entre leurs enseignements et ceux de la Bible.

Mais si l'interprétation allégorique est abandonnée, la conviction qu'il ne peut y avoir dans l'Écriture sainte rien qui ne soit Parole de Dieu, tout au moins indirectement et par délégation, continue à peser sur les lecteurs et ne leur permet pas de voir les différences de doctrines ou de témoignages historiques entre les divers livres de la Bible. Ce n'est pas, assurément, faute de l'étudier. Des hommes de toute catégorie, souvent des érudits d'une grande valeur, des savants même, la liront ainsi, sans voir ce qui saute aux yeux du moindre étudiant tant soit peu initié à la méthode critique des historiens modernes. Et s'ils les voient, ces différences, ils n'auront d'autre souci que de les atténuer ou de les harmoniser. Les admettre, ce serait, à leur point de vue, se donner à soi-même un brevet de lecteur incompétent.

Cependant — et c'est là l'immense supériorité de l'autorité d'un livre sur celle de l'homme — les efforts pour faire disparaître ce qui en lui offense la raison, ont pour conséquence de faire ressortir ce qu'il y a d'irréductible dans les difficultés suscitées par le texte. L'autorité religieuse concentrée dans un homme impose silence à ses contradicteurs. Le livre sacré, par le respect même qui s'attache à son autorité, oblige le lecteur consciencieux à s'efforcer de saisir toujours mieux ce qui y est véritablement enseigné. Peu à peu c'est l'intelligence de l'interprète qui devient le garant de l'autorité du livre interprété, puisque lui seul peut en établir le sens. Et comme les interprètes ne sont pas d'accord, chacun d'eux est porté à justifier par de nouvelles recherches philologiques et historiques l'interprétation qui lui paraît la seule vraie, d'autant plus qu'en laissant se répandre une version erronée, c'est la vérité divine elle-même qu'il laisse adultérer. Il n'est donc pas étonnant que la critique philologique et historique soit née dans les écoles où l'on a le plus étudié la Bible.

Mais si elle y est née, elle n'y a pas toujours prospéré et le plus souvent elle a été fort mal traitée dans la maison paternelle. Il y aurait lieu de rechercher pour quelles raisons la critique sacrée n'a réussi à s'implanter assez rapidement et d'une façon durable que dans certaines facultés de théologie d'Allemagne et de Hollande, tandis qu'ailleurs elle n'a pu

prévaloir dans les écoles théologiques, alors qu'en tout autre ordre d'études on lui donnait volontiers ses grandes lettres de naturalisation. Peut-être conviendrait-il d'en rechercher la cause, au moins partielle, dans la conception luthérienne du salut, plus mystique et moins attachée à la lettre de la révélation que la conception calviniste? Mais il y a certainement bien d'autres raisons à faire valoir pour expliquer ce phénomène, dont l'analyse nous entraînerait trop loin du but que nous poursuivons.

C'est, en effet, la publication de l'*Encyclopaedia Biblica* de MM. Cheyne et Sutherland Black, qui nous a entraîné aux réflexions précédentes. L'apparition de cette œuvre remarquable, presque en même temps que celle du *Dictionary of the Bible*, publié sous la direction de M. J. Hastings et dont nous avons déjà entretenu nos lecteurs à plusieurs reprises[1], est vérithlaement un signe des temps, l'une des preuves les plus éloquentes de la transformation qui s'opère dans la théologie anglaise et des progrès énormes que l'étude scientifique de la Bible a faits en Angleterre à la fin du XIXe siècle. Ce qui caractérise, en effet, l'*Encyclopaedia Biblica* c'est qu'elle est rédigée au point de vue de ce que l'on appelle la critique avancée, c'est-à-dire absolument dégagée de toute concession à la tradition ecclésiastique et dogmatique. Ici la seconde des deux manières de lire la Bible que nous avons décrites plus haut, subsiste seule. On ne se croit plus obligé de ménager les opinions reçues. Assurément il ne s'agit nullement d'une œuvre de combat contre la foi chrétienne traditionnelle. Les principaux rédacteurs sont des hommes très attachés à la religion. Mais leur foi religieuse ne déteint en aucune façon sur l'œuvre historique et critique dont ils nous donnent les résultats. Ils sont convaincus que la religion ne peut que gagner à la connaissance de la vérité historique et que de lier son sort à des erreurs, lui est funeste bien plutôt que profitable. Par conséquent ils adaptent leur foi religieuse à la vérité historique, établie par les seuls procédés scientifiques, au lieu d'adapter les faits de l'histoire à leur foi.

L'idée première de cette Encyclopédie Biblique est due à feu Robertson Smith, le maître regretté à qui nous devons les *Lectures on the Religion of the Semites*, *The Old Testament in the Jewish Church*, *The Prophets of Israel* et de nombreux articles de premier ordre dans l'*Encyclopaedia Britannica*. Lui-même a souffert des exclusions prononcées contre lui par les traditionalistes ecclésiastiques, mais la graine qu'il

1) Voir t. XXXIX, p. 156; t. XLI, p. 119 et t. XLIII, p. 372.

a semée a germé de toutes part. Une fois de plus, c'est le proscrit qui remportera la victoire. Les travaux préparatoires accomplis par le professeur Robertson Smith n'étaient pas assez avancés, lorsqu'en 1892 il se sentit atteint d'une maladie incurable, pour que l'œuvre pût être réalisée avec les seuls matériaux qu'il avait réunis. Il eut le bonheur, avant de mourir, de pouvoir remettre l'exécution de son projet à deux hommes, animés du même esprit et en la compétence scientifique desquels il pouvait avoir pleine confiance, M. J. Sutherland Black et le professeur T. K. Cheyne. Ceux-ci ont achevé l'œuvre de leur ami en usant de la liberté qu'il leur avait lui-même octroyée, c'est-à-dire en corrigeant et en mettant au point les études déjà faites par Robertson Smith et que celui-ci eût été le premier à rectifier, si la mort ne l'avait pas enlevé prématurément.

Il ont naturellement fait appel à de nombreux collaborateurs, soit en Angleterre, soit en Allemagne et en Hollande. Parmi les Anglais ou Américains nous notons MM. Bevan (Cambridge), Kennedy (Edimbourg), Morris Iastrow (Philadelphie), Charles (Oxford), Driver (Oxford), Pinches (Londres), Addis, Driver et Sanday (Oxford), Abbott (Londres), Moore (Andover), Toy (Cambridge, E. U.), etc. Parmi les Allemands : MM. Benzinger (Berlin), Budde (Strasbourg), Guthe (Leipzig), Jülicher (Marbourg), Kautzsch (Halle), Marti (Berne), Schmiedel (Zurich), von Soden (Berlin), Wellhausen (Göttingen), Zimmern (Leipzig), Nöldeke (Strasbourg), Bousset (Göttingen), etc. De Hollande sont venues les collaborations de MM. Tiele et Kosters. Nous ne voyons qu'un seul collaborateur de langue française, M. Lucien Gautier, de Genève. D'une façon générale c'est la théologie critique allemande qui prédomine dans ces volumes. Le faible appoint des travaux étrangers d'autres nationalités y est souvent passé sous silence.

Les directeurs, tout en laissant pleine liberté aux collaborateurs, ont maintenu autant que possible l'unité d'esprit de l'ensemble. Ils se sont efforcés de réduire au minimum les répétitions qui se produisent si facilement dans un travail de ce genre. Ils ont revu et contrôlé tous les articles et multiplié les références des articles généraux aux notices spéciales et inversement. Il y a là un travail immense qui leur fait le plus grand honneur. Pour permettre au lecteur de se retrouver plus facilement au milieu de ces nombreux renvois, tous les articles de quelque étendue sont divisés en paragraphes numérotés très distinctement et accompagnés chacun d'un titre très court, qui se détache en vedette sur le texte. Ainsi l'article *Hexateuch* contient trente de ces paragraphes avec les

titres : Earliest cristicism, Astruc, Fragment hypothesis, etc. Les directeurs ont également multiplié les sigles, les abréviations et autres signes symboliques pour éviter d'allonger les indications bibliographiques ou paléographiques. En tête du premier volume il n'y a pas moins de 8 pages in-4° en texte serré qui donnent les clefs de toutes ces abréviations. Louable en soi, ce procédé a peut-être été poussé jusqu'à l'exagération. Certaines colonnes ont un vague aspect de traités d'algèbre. Pour notre part nous nous serions consolé d'avoir sur notre table de travail un ouvrage un peu plus volumineux et qui exigeât moins souvent l'usage des clefs. Le texte lui-même, quoique très bien imprimé, est en caractères si fins que la lecture prolongée devient fatigante pour qui n'a pas une excellente vue.

L'*Encyclopaedia Biblica* se distingue par le grand nombre d'articles généraux dans lesquels sont traitées des questions d'ensemble. C'est ainsi que l'article *Gospels* est un véritable mémoire sur la nature, l'origine et la composition des évangiles ; il ne comprend pas moins de 157 paragraphes. Elle se distingue également par la hardiesse de ses conclusions critiques en ce qui concerne les écrits du Nouveau Testament. C'est en cela surtout que réside sa supériorité sur le *Dictionary of the Bible* de Hastings et nous ajouterons même sur toutes les publications analogues, y compris les encyclopédies allemandes. La critique indépendante appliquée à l'Ancien Testament a conquis de haute lutte dans le monde ecclésiastique et conservateur son droit à l'existence. Il n'en est pas encore de même de la critique du Nouveau Testament. Celle-ci rencontre de plus vives résistances, parce qu'elle porte sur des sujets qui touchent de plus près à la foi traditionnelle. L'*Encyclopaedia Biblica* rendra de grands services en vulgarisant chez les populations de langue anglaise des résultats qui n'y sont encore connus que d'un petit nombre de spécialistes et qui, pour n'être pas tous encore aussi solidement établis que les grandes lignes de la reconstruction critique de l'histoire littéraire et religieuse d'Israël, n'en sont pas moins acquis sur les points essentiels. Elle nous apporte ainsi un complément nécessaire au *Dictionary of the Bible* de Hastings. Bien loin de se nuire réciproquement ces deux publications sont bonnes à consulter ensemble. L'une plus timorée, surtout en ce qui concerne le Nouveau Testament, mais par compensation plus riche en détails archéologiques, en données historiques générales (que l'on compare par exemple les deux articles sur le Déluge), l'autre plus ouverte au souffle de la critique historique sur les terrains épineux et plus franchement indépendante. MM. Cheyne et Sutherland Black ont

rendu à la science de la Bible un service dont il faut leur être très reconnaissant.

JEAN RÉVILLE.

OTTO PROKSCH. **Ueber die Blutrache bei den vorislamischen Arabern.** — Leipzig, Teubner, 1899, 92 p. in-8 (forme le 4e fascicule du tome V des *Leipziger Studien aus dem Gebiet der Geschichte*).

Les publications, faites depuis un demi-siècle, des diwans des poètes anté-islamiques ont fourni des matériaux précieux aux études sur la vie sociale chez les anciens Arabes, telle qu'elle existait au moment de la prédication de Moḥammed. C'est à cet ordre de recherches qu'appartient le travail de M. Proksch sur un des points les plus intéressants de cette civilisation : Dans quelle condition s'exerçait au temps du paganisme la vengeance du sang versé? Quelle modification lui a fait subir la nouvelle loi?

L'auteur s'attache d'abord à définir le sens des diverses expressions désignant la tribu qui est l'unité, soit pour exercer des revendications si un de ses membres est lésé, soit pour subir les conséquences du meurtre commis par un des siens. Il distingue ensuite entre le sang répandu dans une guerre et celui qui était versé à la suite d'une querelle individuelle. Le principe admis, outre la solidarité de la tribu vis-à-vis de ses fractions, était l'équivalence ; aussi les responsabilités variaient suivant que le personnage mis en cause était un chef ou un simple particulier. C'était d'abord à la famille qu'incombait la vengeance d'un de ses membres périssant de mort violente : ce devoir était collectif au lieu d'être individuel comme dans la vendetta corse. L'hôte et le client étaient considérés comme parents et vengés au même titre.

Telle est la première forme de l'expiation d'un meurtre : la loi du talion. Mais, à côté, s'introduisit progressivement l'usage d'une compensation. La vengeance sanglante, d'ailleurs, ne pouvait pas toujours s'exercer en raison de certaines prescriptions : les trêves religieuses pendant les mois sacrés, le respect dû à certains endroits vénérés dont le plus célèbre était le ḥarâm de la Mekke ; les conventions qui protégeaient certaines foires commerciales ; les lieux d'asile ; la protection accordée par une femme (elle existe encore chez les Berbères). La vengeance pouvait être aussi écartée par le serment déféré à la partie soupçonnée de meurtre, ou retardée par un oracle : mais, comme le montre l'histoire d'Imrou

'l-Qaïs avec l'idole de Dzou 'l-Khalaṣah, ce dernier expédient échouait quand on avait affaire à un homme résolu. Le plus efficace était encore le rachat au moyen d'un nombre déterminé de chameaux : c'était la rançon du sang versé aussi bien que des prisonniers; le nombre des animaux à livrer était déterminé par un arbitre choisi par les deux parties : le plus grand et le plus influent fut Mohammed. Avec le temps, ce système se développa sans avoir pourtant rien d'obligatoire.

L'établissement du Prophète à Médine, après sa fuite de la Mekke, constitua un groupement qui différait de l'ancienne tribu arabe. Ceux qui l'avaient suivi, comme ceux qui l'avaient accueilli, formèrent même avec les païens et les Juifs pour quelque temps, une sorte de nation (*ommah*) qui garantissait la vie et les intérêts de chacun de ses membres. Les querelles individuelles, suivies de meurtre, étaient sévèrement réprimées. La loi du talion ne s'exerça plus régulièrement que contre les étrangers à la communauté musulmane, bien qu'elle n'eût pas été abolie; elle subsiste encore de nos jours dans les pays régis par la loi qoranique. L'œuvre du Prophète consista donc à accentuer la réforme qui existait déjà avant lui, c'est-à-dire à substituer aussi souvent que possible la compensation au talion. De la sorte, l'islam ne fit que hâter une évolution dont le germe et le développement existaient déjà dans la société païenne. Il faut remarquer aussi que cette évolution ne fut jamais complète et qu'elle ne se développa que dans les pays d'ancienne civilisation occupés par les Arabes, mais que l'usage du talion se conserva au désert comme dans toute société barbare.

J'espère avoir fait ressortir dans ce résumé tout l'intérêt que présente le mémoire de M. Proksch appuyé constamment sur des exemples pris aux meilleures sources[1]. Je regrette seulement que les conditions de la collection où il a paru, l'aient obligé à transcrire en caractères latins les nombreuses citations arabes dont il accompagne son exposition. C'est une excellente contribution à l'étude de la sociologie arabe, d'autant qu'elle repose sur des faits et qu'elle ne se traduit pas par des tirades et des déclamations.

René Basset.

1) La liste bibliographique donnée à la fin est suffisamment complète. On est surpris cependant de ne pas y voir figurer le *Kitâb el-'Iqd el-ferîd*, d'Ibn 'Abd Rabbih (Boulaq, 1293, 3 v. in-4). Le IIIᵉ volume, spécialement, p. 1-116, fournit de précieux renseignements. A son défaut, il fallait au moins consulter les *Lettres sur l'histoire des Arabes avant l'islamisme* de Fresnel, Paris, in-8, 1836 et années suivantes.

GEORG STEINDORFF. — **Die Apokalypse des Elias, eine unbekannte Apokalypse und Bruchstücke der Sophonias-Apokalypse.** Koptische Texte, Uebersetzung, Glossar. — Leipzig, 1899. VI-190 pp. et 2 pl. phototyp.

La personne d'Élie est une des apparitions les plus intéressantes et les plus mystérieuses dans le prophétisme juif. Aucun ouvrage canonique de l'A. T. n'a été placé sous son patronage, comme ce fut le cas, par exemple, pour le prophète Daniel. Par contre, la littérature pseudépigraphique des siècles avoisinant l'ère chrétienne ne pouvait manquer de mettre au jour, sous son vocable, un ouvrage dans le genre des Apocalypses apocryphes de Daniel, de Pierre, de Paul, de Jean, de la Vierge.

De très bonne heure, nous trouvons des traces d'une apocalypse d'Élie dans la littérature chrétienne; saint Jérôme la cite, ainsi que la Synopse d'Athanase. Après Eldad et Modad, la stichométrie de Nicéphore mentionne l'apocalypse apocryphe d'Élie (Ἠλία προφήτου στίχ. τις') et celle de Sophonie (Σοφονίου προφήτου στίχ. χ').

Le texte de ces apocalypses semblait à jamais perdu lorsque M. Maspero en découvrit des parties importantes dans un ms. copte acheté par lui en 1893 dans un couvent de la Haute-Égypte.

Ces papyrus furent envoyés à la Bibliothèque Nationale de Paris et ils ne tardèrent pas à être édités et traduits par M. Bouriant dans le deuxième fascicule du premier volume des *Mémoires de la mission archéologique française au Caire*. Quatorze feuillets en dialecte akhmimien appartiennent à un livre apocryphe que Bouriant tenait pour l'apocalypse de Sophonie. Sept feuillets en dialecte sahidique, constituant d'après Bouriant des fragments du même ouvrage apocryphe, donnent une recension en partie parallèle du texte akhmimien.

Ludwig Stern reprit, après Bouriant, l'examen de ces documents; il les traduisit et les rangea dans un ordre différent, travail assez délicat, parce que les feuillets ne sont pas paginés.

M. Maspero n'avait pas pu se procurer tous les papyrus découverts au couvent de Schenoudi. Une partie en avait été habilement subtilisée; elle fut retrouvée plus tard, achetée et envoyée au Musée royal de Berlin. Ces nouveaux feuillets appartiennent au même ms. que celui édité par Bouriant. Le résultat le plus net de l'acquisition allemande, c'est qu'un feuillet porte en suscription : Apocalypse d'Élie, et que l'hypothèse Bouriant-Stern de voir dans les fragments en question une

apocalypse de Sophonie, doit céder le pas au fait patent que nous avons affaire à un fragment de l'apocalypse d'Élie.

L'apocalypse d'Élie rappelle les apocalypses similaires de Paul, d'Esdras, de la Vierge, etc. Elle a en outre un cachet spécifiquement égyptien qui fait qu'elle a dû voir le jour en Égypte, dans une communauté israélite, et qu'elle fut retouchée plus tard par une main chrétienne. L'histoire y joue un rôle très effacé, contrairement à ce qui se passe dans les apocalypses apocryphes de Daniel.

J'indiquerai en quelques lignes, d'après l'excellent résumé de M. Steindorff, les résultats auxquels il est arrivé; il répartit en deux catégories le texte par lui publié :

1° La première catégorie est une peinture du lieu des damnés et du lieu des bienheureux; le narrateur est conduit par différents anges dans l'au-delà; l'introduction est perdue, et par suite le nom du narrateur. Coup d'œil sur la ville du narrateur et sur le monde; les places des damnés; le mont Seïr, avec les trois fils de Joatham; deux anges notent les bonnes œuvres des hommes; les anges qui vont chercher les âmes des impies; l'Amenti, où l'accusateur et le bon ange Eremiel apparaissent au narrateur; il voit l'ange qui note les bonnes actions des hommes et lui promet de le faire passer de l'Hadès à l'endroit des bienheureux. La traversée se fait dans un bateau. Du haut du ciel, le narrateur aperçoit encore une fois l'Amenti avec les âmes des damnés, pour qui les gens pieux demandent miséricorde, etc.

2° La deuxième catégorie contient des prophéties attribuées à Élie, le prophète contemporain d'Achab : mise en garde contre les faux docteurs qui apparaîtront à la fin des temps et nieront le jeûne; apparition dans le Nord du roi des Assyriens, qui apportera l'angoisse en Égypte; apparition à l'Ouest du roi de paix qui mettra à mort le roi des Assyriens et rétablira les sanctuaires; peintures de tourments en Égypte; arrivée de trois rois persans, qui s'emparent des Juifs d'Égypte et les emmènent à Jérusalem. Première apparition de l'Antichrist. Récit du combat des trois rois persans avec les quatre rois assyriens en Égypte. Apparition d'un roi à Héliopolis. Peinture de la nouvelle victoire des rois persans et de la restauration des sanctuaires; période de bonheur pour l'Égypte. Apparition de l'Antichrist la quatrième année de ce roi juste; sa description et ses combats avec la vierge Tabitha et avec Élie et Énoch. Sa domination sur le monde. Les saints sont enlevés à la colère de l'Antichrist,... il est vaincu; le jugement dernier : apparition du Messie; le monde s'écroule et le règne de mille ans est établi.

En résumé, M. Steindorff répartit les feuillets égyptiens en trois documents différents : une apocalypse anonyme, une apocalypse d'Élie et un fragment de l'apocalypse de Sophonie.

M. Steindorff, en donnant le texte copte et une excellente traduction allemande de ces fragments précieux, a voulu mettre les savants à même d'étudier, d'identifier ces documents anciens ; il donne une bibliographie du sujet très suffisante, puisque la littérature relative à ces apocryphes a été donnée en détail par Harnack, dans *Geschichte der altchristlichen Literatur* I, 853 et s. La publication de M. Steindorff fait partie de la collection *Texte und Untersuchungen*... nouvelle série, 2e vol., fascicule 3 *a*.

Il y aurait eu toute une étude comparative à faire sur les rapports existant entre la nouvelle apocalypse d'Élie et certains autres ouvrages de même fabrique. M. Steindorff a négligé de parti pris la tractation de ces sujets. Sachons-lui gré de nous avoir donné un texte nouveau, qui pourra exercer la sagacité de bien des générations de savants.

F. Macler.

Fred. C. Conybeare. — **The key of Truth, a manual of the paulician Church of Armenia**. The Armenian Text, edited and translated with illustrative documents and introduction. — Oxford, Clarendon press, 1898, cxcvi-201 pp.

De tout temps, l'église arménienne a fait preuve d'une prédilection très marquée pour la simplicité dans les principales cérémonies de son culte. Ennemie de la pompe et du faste de certaines églises orientales, elle s'est efforcée de s'en tenir à la simplicité des premiers âges, telle qu'on se la pouvait représenter d'après les écrits du Nouveau Testament. Les prêtres arméniens et les empereurs d'origine arménienne furent, à peu d'exception près, iconoclastes, repoussant l'excès d'ornementation dans les églises et les divers sanctuaires destinés aux fidèles. A l'heure actuelle, cette tendance à la simplicité est encore très sensible dans l'église arménienne et je me souviens d'avoir assisté à certaines cérémonies d'où la pompe était complètement bannie, mais qui n'en imposaient pas moins par ce caractère voulu de grandiose simplicité.

Une secte qui se fit surtout remarquer par un excès dans ce genre est celle des Pauliciens. Un certain Constantin, originaire de Mananale,

près de Samosate, en est le véritable fondateur. Après une lecture du N. T, qui l'impressionna vivement, il résolut de conformer sa vie et sa doctrine à l'enseignement de saint Paul, d'où la dénomination de *Pauliciens* que prirent ses adeptes. Constantin changea de nom, prit celui de Silas, compagnon de Paul, et fonda sa première communauté à Kibossa en Arménie. Ceci se passait dans la seconde moitié du VII° siècle.

Les membres de la nouvelle secte ne tardèrent pas à être cruellement persécutés, et cela, pendant de nombreuses années. Ils eurent un moment de répit lorsqu'un empereur iconoclaste, Léon l'Isaurien, monta sur le trône de Byzance. Il comprit que c'était de bonne politique d'avoir un parti sur qui compter en Asie, et il trouva chez les Pauliciens d'Arménie les partisans qu'il cherchait.

A sa mort, les persécutions recommencèrent, et ce furent pendant des années, pour les Pauliciens, des alternatives de prospérité et d'oppression, suivant que leur politique les rapprochait ou les éloignait de la politique byzantine. A la fin même, ils ne furent plus qu'un parti politique, ce qui les perdit. Au XI° siècle, nous les voyons secourir Alexis Commène contre Robert Guiscard. Les luttes intestines, les rivalités de partis les affaiblissent rapidement, jusqu'au jour où ils ne sont plus dans l'histoire qu'un souvenir.

Au cours de son second voyage en Arménie, M. Conybeare, le savant historien d'Oxford, recherchait une ancienne version du livre d'Hénoch et des documents sur les anciens hérétiques du pays, en particulier sur les Pauliciens. Il apprit qu'on conservait dans la bibliothèque d'Etchmiadzin un manuscrit de « *La clef de la vérité*, le livre des Thonraketziens ou Pauliciens de Thonrak ». Il fut vite persuadé qu'il avait affaire à un vieux document des Pauliciens, qui rejetaient le culte des images, la mariolâtrie, le culte des saints et des croix. Ne pouvant lui-même copier le précieux manuscrit, il chargea de ce soin le diacre Galoust Têr Mkherttschian, qui lui communiqua sa copie en 1893.

Le manuscrit est daté de 1872, mais M. Conybeare ne doute pas qu'il faille reporter au IX° siècle la rédaction de *La clef de la vérité* (p. VI). Il est évidemment difficile de fixer l'âge de la doctrine et des rites mentionnés dans *La clef de la vérité*. C'est un problème analogue à ceux que soulèvent la *Didachè* et le *Pasteur d'Hermas*.

Avant d'entrer dans le détail analytique du livre, j'indiquerai sommairement la division et le contenu de l'ouvrage de M. Conybeare.

Une introduction très scientifique et très documentée nous expose le problème et les raisons qui militent en faveur de la solution adoptée

par l'auteur. Puis vient le texte arménien, suivi d'une traduction en anglais. Un certain nombre d'appendices donnent des textes et des documents ayant quelque rapport avec les Pauliciens et le livre de *La clef de la vérité*. L'ouvrage se termine par des remarques sur le style arménien de *La clef de la vérité*, par une note sur la *translitération* des noms arméniens et par un index très bien fait et très important.

D'après M. Conybeare, les Pauliciens étaient *adoptianistes* : Jésus n'est pas né Dieu, égal à Dieu ; Jésus est né homme, sans péché, et il est resté homme jusqu'à sa trentième année. A ce moment de sa vie, il se fit baptiser par Jean le Baptiste dans les eaux du Jourdain. Les cieux s'ouvrirent, une colombe descendit et une voix fut entendue qui disait : « Celui-ci est mon fils bien-aimé, etc. » Le baptême de Jésus marque le moment, l'étape où il fut *adopté* par Dieu comme son propre fils, où d'homme, Jésus devient le Christ, le Messie. Les Pauliciens attachent une grande importance au baptême des adultes ; le baptême purifie, nettoie les souillures, et plus on le retarde, plus l'entrée au ciel sera facile. L'empereur Constantin ne se fit baptiser qu'à un âge très avancé. Les Pauliciens, adoptianistes, avaient un livre qui leur servait d'autorité ; c'est le livre de *La clef de la vérité*, qui, écrit au IXe siècle, a traversé les âges et est parvenu jusqu'à nous dans le codex daté d'avant 1782, d'après le colophon.

Le texte arménien que nous offre M. Conybeare n'est malheureusement pas complet. Il appartenait à un paulicien qui, lors d'une persécution en 1845, arracha trente-huit pages sur les cent-cinquante dont se composait l'ouvrage primitif. M. Conybeare espère qu'on découvrira un jour un autre manuscrit permettant de compléter ce qui manque dans celui d'Etchmiadzin. Il termine par une clausule, à la façon des moines-copistes d'Orient ; je tiens à en citer quelques lignes, qui montreront que l'auteur est à la fois un excellent arménisant et un véritable arménophile : « Moi, Frédéric Conybeare, le plus infime des professeurs d'Oxford, arménisant et arménophile, après avoir trouvé au pays de la Grande Arménie un exemplaire de ce livre qui s'appelle *La clef de la vérité*, avec beaucoup de travail et d'efforts je l'ai mis au jour et je l'ai traduit en anglais, ma langue maternelle... Et j'ai été fort attristé qu'un grand nombre des feuillets du texte soient tombés par suite de l'intolérance de certains et surtout parce que je n'ai pas pu les trouver... Par conséquent, en lisant ce livre, si quelqu'un trouve un exemplaire complet de ce livre,... je vous prie et vous conjure de me les envoyer, pour que soient imprimés ces suppléments très nécessaires à notre livre » (p. 65).

La traduction anglaise est claire, fidèle, scientifique, philologiquement et grammaticalement.

Les appendices contiennent une traduction de vieux auteurs arméniens qui ont quelque rapport avec les Pauliciens (Grégoire de Nareg, Aristace de Lastivert, Grégoire Magistros, Jean d'Otzun, Nersès le Gracieux, etc.). La lettre de Macaire aux Arméniens jette également sa lumière sur la primitive église ; le rituel provençal des Albigeois est traduit pour la première fois en anglais (p. xv).

L'ouvrage de M. Conybeare s'adresse surtout aux théologiens et aux historiens ; ils y trouveront un texte nouveau, des documents inédits, qui permettront des rapprochements avec les Bogomiles, les Albigeois et autres sectes de la même époque ou quelque peu postérieures. Le philologue ne perdra pas non plus son temps à étudier le texte arménien de *La clef de la vérité*. Le style, il est vrai, est assez plat, le vocabulaire quelconque. Rien qui révèle la trace d'une époque littéraire bien déterminée, rien qui milite en faveur d'une datation précise. Ce n'est pas la phrase de l'arménien classique qui s'est conservée jusque chez les écrivains des IXe et Xe siècles. Le texte est facile à lire et à comprendre. Et cependant, le lecteur n'y retrouve pas la clarté d'exposition du théologien Eznig, ni la période ampoulée, boursouflée, oratoire d'un Moïse de Khorène, d'un Agathange ou même d'un Nersès Chnorhali. Sous ce rapport, et sous toute réserve, je crois que M. Conybeare s'est un peu avancé en datant *La clef de la vérité* du IXe siècle. L'imprécision même du style porterait à faire descendre beaucoup plus bas la date de rédaction de ce précieux document des Pauliciens.

F. MACLER.

The Cama Memorial Volume edited by J. J. Modi. LXXVI-323 pages. Bombay, 1900.

En février 1899 M. Jivanji Jamshadji Modi envoya aux savants de la communauté parsie une lettre, par laquelle il les invitait à contribuer par quelque travail inédit à un volume qui devait être publié en l'honneur de feu Kharshadji Rustamji Cama. En avril 1899, il envoyait une invitation semblable aux iranisants d'Europe et d'Amérique. Les réponses furent assez nombreuses et assez favorables pour permettre la

publication d'un *Cama Memorial Volume* qui ne contient pas moins de trente articles signés de noms connus ou même illustres.

Au point de vue de l'histoire religieuse, qui seule nous intéresse ici, ces travaux sont de valeur inégale. Plusieurs, et non des moindres, ne nous intéressent même que fort indirectement. Ce sont d'abord les dissertations purement historiques comme celles de M. P. B. Desai sur le silence des textes religieux et du Shâh Nâma au sujet des Achéménides, de M. J. J. Modi, l'éditeur du volume, sur une nouvelle médaille du roi populaire Bahrâm Gûr; ce sont ensuite les petites notes critiques de MM. Wilhelm et Jackson; la conjecture de M. Geldner sur le mot *az* (Yasna, IX. 15); les considérations de MM. West et T. D. Anklesaria sur les difficultés trop fameuses du pehlevi, la manière de le transcrire et de le lire. Enfin, ce sont les articles de MM. Casartelli et Mills, apologistes fervents d'un mazdéisme pittoresque et moral qui semble peu réel. Nous nous rapprochons en revanche des études d'histoire religieuse avec M. P. K. Motiwala qui étudie les rapports de la loi criminelle iranienne et de la religion avestique; avec M. E. K. Antia qui montre au moyen de six passages tirés du Ravâyat de Barzû Kavâm ud Dîn comment les Parsis entendaient la doctrine de Zoroastre il y a trois cents ans environ. Enfin nous les abordons franchement avec des auteurs comme M. S. D. Bharucha qui traite de l'époque où vécut Zoroastre, et qui espère l'établir au moyen du Rgveda. Malheureusement l'âge du Rgveda est inconnu, ses rapports avec l'Avesta sont très vagues, et les ressemblances de noms propres mythologiques et mythiques ne prouvent rien. La notice de M. J. J. Modi sur le rôle de prophète attribué par les Parsis et les Persans à Jâmâsp, le ministre de Vishtâsp, est plus intéressante : elle ne nous signale pas seulement l'existence d'un Jâmâsp-Nâma ou livre de prédictions attribuées au plus sage des conseillers, mais nous donne la traduction de l'une d'elles et surtout nous fait espérer la publication de l'ouvrage entier, avec traductions en pâzend, anglais et gujarati. M. Darab Peshotan Sanjana, établit pour le mot *sraosha* le sens d'obéissance et M. K. E. Kanga montre comment le roi Farîdûn qui selon l'Avesta avait découvert différents remèdes, est invoqué dans les formules de guérison que contiennent les Ravâyats aussitôt après Dieu, ou même seul. Enfin six articles sont consacrés à la question brûlante depuis bientôt deux siècles de l'année zoroastrienne : M. S. D. Bharucha donne un nouvel et (paraît-il) dernier essai d'interprétation du passage obscur et mal conservé du Dinkart où il est traité de l'année religieuse; M. R. P. Karkaria signale les ressemblances, superficielles peut-être, mais

curieuses des calendriers républicain et parsi; M. R. U. Unwala enfin donne le texte et la traduction de deux passages persans où il est parlé de la *kabisa* ou intercalation de jours supplémentaires.

Le travail de Khan Bahadur Bahmanji Bahramji Patel aborde une série de questions au moins aussi intéressantes que celles dont on vient de parler. Laissant de côté les problèmes que soulèvent l'Avesta et ses commentaires, il étudie l'évolution de la communauté parsie et le rôle que certaines controverses religieuses ont joué dans le développement des études avestiques dans l'Inde. Il signale tout spécialement la grande dispute, toujours encore ouverte, au sujet de la *Kabisa*, et les luttes fameuses entre *Kadimis* et *Shahanshâhis*; puis d'autre part la guerre déclarée entre le christianisme et le mazdéisme lors de la conversion de deux jeunes Pârsis en 1839, et menée dès lors par le fougueux reverend Wilson contre les savants et dastûrs zoroastriens. L'effet de ces discussions sur les études avestiques n'est pas contestable; la belle ignorance des temps passés a dû céder devant le besoin d'arguments qui se faisait sentir aussi pressant du côté des réformateurs que de celui des conservateurs. Le contact avec les Européens, leurs mœurs et leurs lois a exercé une influence analogue. C'est ainsi que l'on a vu se former dans la communauté parsie, à côté du parti orthodoxe impuissant à protéger la jeunesse contre l'irréligion plus ou moins dissimulée, un parti que l'on pourrait nommer évolutionniste et dont la devise est cette belle pensée d'Auguste Sabatier que la vie d'une religion se mesure à sa faculté d'adaptation et de rénovation, que M. J. J. Modi cite dans sa préface. Car c'est là peut-être l'intérêt principal du *Cama Memorial Volume*, il doit son unité au parti réformateur dont il atteste l'existence, à l'esprit encore vivant du *dastûr laïque*, de l'homme de bien, du savant éclairé qu'était K. R. Cama, l'un de ses représentants les plus nobles. Réformateur, Cama l'a été comme *Kadimi*, comme élève des savants d'Europe, comme maître des savants ses coreligionnaires, comme promoteur du relèvement intellectuel de tous, même des femmes, comme fondateur de la Société en vue de favoriser les recherches touchant la religion de Zoroastre, enfin comme défenseur de toutes les mesures hygiéniques utiles.

Dans le *Memorial Volume* qui porte son nom, il faut donc voir non seulement une série de travaux particuliers, mais l'œuvre d'hommes unis par une même tendance à la fois libérale et religieuse dont l'existence est tout à l'honneur du Parsisme, et aussi tout à son profit. On doit lui souhaiter qu'elle se perpétue et qu'elle forme d'autres hommes

comme Cama, et comme son ami M. J. J. Modi, qui n'a pas seulement contribué au livre qu'il a édité en sa mémoire, mais qui lui a rendu dans sa préface l'hommage le plus précieux et qui, surtout, a agi selon son esprit en ouvrant si largement le *Memorial Volume* aux opinions diverses.

ROBERT GAUTHIOT.

V. SIEROSZEWSKI. — **Dwanaście lat w kraju Jakutów** (Douze ans au pays des Yakoutes). — Varsovie, 1900.

Il y a à peu près 20 ans, un jeune ouvrier polonais, suspect de socialisme, M. Venceslas Sieroszewski (I. Ssierochevski) fut envoyé pour toute sa vie en Sibérie. On lui indiqua comme lieu de séjour, la terre des Yakoutes située aux bords septentrionaux de la Léna.

Déporté à un autre bout du monde, séparé de tout ce qu'il avait de cher comme membre d'une famille, et comme homme civilisé, il ne plia cependant pas sous le fardeau du malheur. Il se mit à observer les gens chez lesquels on l'avait envoyé, il étudia leur vie et leurs mœurs, il nota ce qui lui semblait intéressant et grâce à cela, lorsque douze ans après on le gracia, la grâce le trouva non seulement fort au point de vue moral, mais en même temps possesseur d'un recueil de matériaux ethnographiques importants.

Ces matériaux viennent de paraître en volume sous le titre que nous avons indiqué plus haut. L'auteur s'occupe de la terre des Yakoutes, de son climat, de sa flore et de sa faune ; puis il passe aux détails ethnographiques (origine des Yakoutes, caractères physiques, vie économique, nourriture, vêtement, habitations, tribu, famille, mariage et amour, littérature populaire, croyances). Le dernier chapitre consacré aux croyances et le meilleur de tous a été traduit en entier en français par les amis de l'auteur et présenté au premier Congrès de l'histoire des Religions. Lu et commenté par feu M. Marillier, il va paraître bientôt dans les Actes du Congrès, aussi l'analyse nous en semble-t-elle oiseuse.

Pour le reste du livre, il n'est pas sans défaut. D'abord, il y a là des omissions inconcevables : ainsi par exemple, l'auteur nous parle de l'hydrographie, de l'orographie et de la géologie de la terre des Yakoutes, mais ne dit pas un seul mot sur la géographie politique. Où vivent-ils, ces Yakoutes ? sous quel degré de latitude, sous quel degré de longi-

tude? constituent-ils une masse compacte ou bien sont-ils disséminés au milieu d'autres nationalités? ont-ils des villes, des villages, des districts, des cantons? quel est leur rapport avec la Russie? pas une seule réponse à tout cela! Les Yakoutes vivent sur la terre des Yakoutes située en Sibérie, voilà tout ce qu'on apprend dans le livre en question.

La littérature orale dont l'importance est de plus en plus appréciée, est restée presque tout à fait en dehors du champ des recherches de Sieroszewski. Elle occupe chez lui en tout 20 pages. Pourtant on aurait dû s'attendre à plus d'égard pour elle de sa part : c'est que rien qu'en s'appuyant sur les contes yakoutes notés par d'autres auteurs (cités presque toujours sans indication du lieu de publication ni date) il retrace un tableau tout à fait fantastique du passé social des Yakoutes. Un conte populaire yakoute parle-t-il d'une femme enlevée, tout de suite Sieroszewski formule l'hypothèse que le mariage par rapt était autrefois courant chez cette peuplade. Dans un autre conte, une mère joue un rôle prépondérant, cette seule « preuve » suffit à notre auteur pour lui faire accepter l'existence du matriarcat chez les anciens Yakoutes. Et ainsi de suite.

En somme, le livre consiste en deux parties (entremêlées sans ordre) : l'une qui contient ce que l'auteur a vu et touché — celle-ci a de la valeur, Sieroszewski étant un bon et véridique observateur — et l'autre empruntée aux ouvrages de ses prédécesseurs et devant donner à son livre la forme d'une monographie. Ces emprunts sont le plus souvent médiocrement faits et mal digérés et si on voulait juger le livre en question en tant que monographie, le jugement devrait être bien plus sévère.

A notre avis, l'auteur aurait dû se borner à publier ses observations et ses remarques telles quelles. De cette façon, il aurait enrichi la science d'un livre tout à fait personnel et tout à fait sincère.

D[r] V. Bugiel.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

L. Frobenius. — **Die Weltanschauung der Naturvölker.** — Weimar; E. Felber, 1898, 8°.

Suivons le conseil de l'auteur et commençons par le dernier chapitre : après une critique, presque inutile, du mot *religion* qu'il remplace par cet autre plus vague à dessein de *Weltanschauung* (exactement : représentation de l'univers), M. *F.* nous enseigne qu'il est des lois de l'évolution religieuse. La première est la loi du retournement, de l'inversion. C'est ainsi que les mythes sur la mort retournés constituent les mythes de la création ; ce procédé est rendu possible par la conception manistique (M. *F.* appelle manisme la forme religieuse qui a pour base le culte des ancêtres) du soleil : les Amérindes placent le cadavre dans une caisse ; retournez et vous obtenez : à l'origine des choses, le soleil est lui aussi enfermé dans une caisse. Autre exemple de l'interversion : les Ganga africains, d'esprits méchants sont devenus des prêtres bienfaisants. La forme primordiale des relations entre les conceptions manistiques et solaires est la suivante : l'âme du mort va dans le soleil ; retournez : l'homme descend du soleil. Et c'est ainsi que *s'expliquent* facilement l'immense majorité des mythes. L'auteur a-t-il bien sujet d'être si fier de la découverte de cette *loi*? Quant à la deuxième loi, il l'a simplement empruntée à Schurtz : une coutume reste souvent inchangée dans sa *forme* alors que sa *fin* change. De nombreux faits ont donné raison à Schurtz et l'on ne peut que féliciter M. *F.* d'avoir repris à son compte les idées et la méthode de ce savant consciencieux.

Que si l'on prend la peine d'examiner un par un les chapitres, cette fois en partant du commencement, on constate que l'auteur n'apprend rien de bien nouveau : il a tenté de classer sous un petit nombre de rubriques une grande quantité de faits, mais il en a laissé d'autres dans l'ombre. A proprement parler, le moment n'est pas venu (il l'était encore moins il y a trois ans) des synthèses de ce genre : ce qu'il faut, ce sont des monographies, et plusieurs monographies pour chaque petit groupe ethnique, sans quoi l'on s'expose à généraliser au grand dam de la science même.

A. van Gennep.

Alb. C. Kruyt. — **Het Koppensnellen der Toradja's van Midden-Celebes en zijne beteekenis** (Mededeelingen der Kon. Ak. van Wetenschappen, Afd. Letterk. 1899; Amsterdam, in-8°. J. Müller, 1899).

Wilken et la majorité des ethnographes pensaient que les indigènes de l'ar-

chipel indien chassaient des têtes afin de procurer des esclaves aux esprits des morts; pour M. K. le problème est plus complexe. En ce qui concerne notamment les Toradja on ne peut parler d'un culte rendu aux crânes ou aux scalps; on ne conserve pas les crânes des membres de la famille, on ne doit pas les porter dans la maison. Par contre on conserve dans la « maison des esprits » les crânes ou scalps des gens qu'on a tués, non pas franchement mais par ruse et guet-apens; les crânes jouent un grand rôle au cours des cérémonies de la circoncision, des sacrifices, des maladies. Si l'on n'a pas de crâne sous la main, on s'en procure en tuant un esclave pris, cela est important, dans un village voisin. Faut-il attribuer une signification spéciale à l'enfouissement d'un crâne sous les fondations d'une « maison des esprits » nouvelle, ou n'est-ce là qu'une forme ordinaire des sacrifices de construction? (voir l'article de Sartori dans la *Zeitsch. f. Ethnologie*, 1898). Pour comprendre la signification de la coutume de la chasse aux têtes il faut se souvenir que les Toradja reconnaissent en l'homme trois principes invisibles : l'*inosa* ou souffle, l'*angga*, âme personnelle, le *tanoana*, partie de l'âme universelle ou éther vital (levensaether); le tanoana est attaché au crâne et au scalp; le tanoana le plus puissant est celui de l'homme; celui des animaux, des plantes, l'est beaucoup moins. A la mort, l'angga va dans le pays des âmes, le tanoana reste attaché au crâne; mais si le mort a été privé de sa tête, l'angga doit errer sur terre en gémissant; la situation de l'angga ne peut être changée même par le rachat de la tête (ce qui est permis et fréquent). Donc, s'emparer du crâne ou du scalp (tous deux sont identiques pour les Toradja) c'est se rendre maître de l'éther vital de la victime. Quand on dépose le crâne à un endroit consacré aux anitu (mânes = dieux), on leur offre par là même l'éther vital attaché au crâne afin de se les rendre favorables; mais l'angga du décapité, l'âme véritable, n'est ni utile ni redoutable[1]. On s'empare de l'éther vital de quelqu'un afin de fortifier son propre éther vital ou celui de la famille, du clan, etc., afin de le rendre plus vaste : on augmente la portion qu'on a de vie, d'âme universelle; c'est un transvasement spirituel, si je puis dire.

Puis M. K. étudie les croyances et coutumes d'autres peuples de l'archipel (Dajaks et Bataks) et montre leur ressemblance avec celles qu'il a notées chez les Toradja. Il conclut ainsi : on coupe la tête des vaincus : 1° pour l'offrir aux ancêtres qui, eux aussi, firent la guerre en leur temps et aident leurs descendants à vaincre, pour se les rendre bienveillants; 2° afin de s'emparer de l'éther vital des vaincus, posséder soi-même plus de vie et ainsi mieux vaincre les ennemis. Cette coutume repose donc à la fois sur les croyances manistiques et

1) Il est à remarquer que chez les Toradja musulmans, c'est l'angga (âme personnelle) qui passe au premier rang au détriment du tanoana dont le concept devient rapidement incompréhensible (K., p. 62). Ailleurs (p. 190) l'auteur remarque l'analogie des croyances toradja sur le tanoana et des conceptions des spirites modernes.

spiritistes. On le voit, M. K. a élargi le débat et rien, jusqu'à présent, ne prouve qu'il soit nécessaire d'explications plus *simples* : celle qui n'y veut voir qu'un entraînement au courage, à la cruauté, est même, semble-t-il, par trop simpliste.

A. VAN GENNEP.

R. MEANS LAWRENCE. — **The Magic of the Horse-shoe with other Folk-Lore Notes.** — Boston et New-York, Houghton, Mifflin et Ce, 1899, vi-344 p. in-8°.

Sous ce titre l'auteur a réuni un certain nombre d'articles sans lien apparent sur les propriétés magiques (ou religieuses) du fer à cheval, sur la *Fortune* et la *Chance*; sur le sel, les vertus qui lui sont attribuées dans le folk-lore et son usage magique, sur l'éternuement et l'histoire des significations qu'on lui a données, sur les jours de bon ou de mauvais augure, les superstitions relatives aux animaux et aux nombres impairs. Du deuxième il vaut mieux ne pas parler. Les autres sont des études de folk-lore agréables à lire, copieuses, mais sans méthode ni portée scientifique. M. Lawrence doit être sceptique sur l'intérêt des références exactes et minutieuses; ses notes sont d'une irrégularité qui désespère. On passerait sur cette insuffisance si le livre n'était pas avant tout une collection de faits que le manque de précision bibliographique rend peu utilisable. L'auteur n'apporte pas et ne cherche pas de solution aux questions qu'il aborde; il se contente de répartir les faits sous différents chefs.

Le premier article, de beaucoup le plus important, nous expose que la valeur magique du fer à cheval a été expliquée par sa matière, par sa forme, et par son rapport avec l'animal auquel il est attaché. Ces considérations sont développées en différents chapitres qui traitent du caractère sacré attribué au fer, à l'acier et aux forgerons, aux cornes et aux objets cornus, aux croissants, à la lune et aux lunules; on a rattaché au rite de la Pâque, où, dit-on le sang de l'agneau dessinait une arche mystique sur la porte de la maison, l'efficacité attribuée aux arches et aux objets en forme d'arche; on a dit aussi que le fer à cheval rappelait le serpent et le culte du serpent. Les théories d'origine exposées, mais non triées, l'auteur passe aux usages du talisman. Il sert à écarter les sorciers; il protège les maisons contre l'entrée importune des mauvais esprits; c'est un signe de bonne fortune; d'autre part il apparaît sur les églises des saints protecteurs des chevaux. Viennent ensuite les contes dont le maréchal-ferrant est le principal héros et où l'on ferre des démons et des sorciers. Quant au fer à cheval symbole phallique des monuments mexicains selon l'auteur (p. 116-118), il n'est autre sans doute que le fameux signe du papillon. — L'article sur l'éternuement, signe de possession démoniaque ou d'intervention divine, est fort intéressant; mais on se rend mal compte de la salutation. Est-ce un exorcisme? Est-ce une prière? Est-ce un acte propitiatoire?

H. HUBERT.

John Gregorson Campbell. — **Superstitions of the Highlands and Islands of Scotland**. — Glasgow, Mac Lehose and sons, 1900, pet. in-8°.

M. C., qui fut pasteur de Tiree en Écosse pendant trente ans de suite, avait su récolter une grande quantité de matériaux. Sa sœur, Mrs Wallace, a publié le manuscrit qu'il avait laissé. Elle a exécuté fidèlement ses instructions en ne publiant que les renseignements obtenus oralement : même les réponses par lettre ont été laissées de côté. C'est dire que le recueil de M. *C.* peut être consulté avec la plus entière confiance ; il a sa place à côté de ceux Kirk et de Walter Gregor. Les matériaux sont classés en douze chapitres : les Fées ; contes illustrant la « fairy superstition » ; Êtres tutélaires ; l'Urisk, les Hommes bleus et la Sirène ; le Cheval des Eaux ; superstitions concernant les animaux ; superstitions variées ; Avenir ; Présages et divination ; Rêves et Prophéties ; Imprécations et magie ; le Diable. Il va de soi que ce classement n'est pas très rigoureux ; l'auteur n'a d'ailleurs pas voulu nous donner un traité systématique ; et c'est pourquoi l'on trouve au cours de l'ouvrage de nombreuses contradictions.

A. van Gennep.

Jean N. Smirnov. — **Les populations finnoises des bassins de la Volga et de la Kama**. Études d'ethnographie historique traduites du russe et revues par Paul Boyer. (Public. de l'École des Langues orientales vivantes.) — Paris, Leroux, 1898, gr. 8°. Première partie. Groupe de la Volga ou groupe bulgare. I. Les Tchérémisses ; II. les Mordves.

De ces deux monographies dont la première a paru en russe en 1889 et la seconde en 1895, il n'y a qu'à dire qu'elles ont été fort utiles à un moment donné parce que l'auteur y a groupé nombre de renseignements épars jusqu'alors dans maintes publications de l'Empire ; dans chacune d'elles l'esquisse historique est ce qu'il y a de plus solide : les découvertes nouvelles de documents ne changeront que des points de détail ; de même la description de la vie mordve ou tchérémisse est généralement fidèle et complète. Mais pour tout ce qui concerne : la famille et la société, la mort et le culte des morts, et, surtout, la religion, on ne saurait être assez prudent. L'auteur est un esprit aventureux. D'une similitude superficielle il conclut à des identités profondes ; et pour ce qui est des rapprochements philologiques, il s'en sert souvent d'une manière ..... russe. En général il vaut mieux, pour tout ce qui concerne les Ouralo-Altaïques, se fier aux travaux hongrois et finnois, voire allemands, critiquer toujours avec soin les sources.

Quant à la traduction..... mais ce n'est pas une traduction : M. P. Boyer nous avertit dans la préface qu'il a modifié le plan général, chaque page même de l'original, ce dont l'on ne saurait trop le remercier.

A. van Gennep.

Mme K. Langloh-Parker. — **More Australian Legendary tales.** — Londres, D. Nutt, 1898.

Ce petit recueil fait suite aux *Australian Legendary tales* publiés par le même auteur il y a quelques années. Ces nouvelles légendes sont pour la plupart étiologiques; il en est ainsi des nos 1-11, 13-19, 20-22; le no 12 rapporte une tradition relative au voyage d'un Australien qui, sans le vouloir, arriva au bord de l'Océan, le lac salé, et rapporta des coquillages; le no 20 est le plus intéressant : Byamee s'étant retiré dans son beau pays de Bullimah, résidence des morts, suivi des abeilles, ses animaux préférés, l'Australie se trouva sans miel et sans fleurs. Les tribus se plaignirent et Byamee leur envoya l'arbre à manne; mais le pays privé de fleurs était si morne que les wireenuns (magiciens) s'en furent au mont sacré Oobi-Oobi prier Byamee de leurs rendre les fleurs. Sur l'ordre du Dieu, on introduisit les wireenuns dans le ciel, on les mena au pays de Bullimah où ils cueillirent autant de fleurs qu'ils en voulurent; revenus chez eux, ils les jetèrent de droite et de gauche et les tribus eurent ainsi de nouveau du miel et des fleurs, tout en gardant l'arbre à manne. A propos de cette légende, M. A. Lang dans l'introduction du recueil expose ses idées sur Byamee qu'il considère comme indigène. On connaît la polémique qu'a soutenue contre lui sur ce sujet son émule, M. Sydney Hartland, qui prétend que Byamee est d'importation chrétienne. La préface de Mrs Langloh-Parker contient un certain nombre de renseignements folkloristiques très intéressants. Mais pourquoi l'auteur n'a-t-il pas donné cette fois l'indication exacte de ses sources? Il semble, d'une façon générale, que ces contes aient été recueillis chez les Noongahburrahs : encore eût-il été nécessaire de nous renseigner plus exactement.

A. van Gennep.

Daniel Deeney. — **Peasant lore from Gaelic Ireland.** — London, David Nutt, 1900, in-16, 80 p.

Ce livre n'a pas d'index, et les titres des chapitres ne suffisent pas toujours à en indiquer le contenu. Le folkloriste devra donc le lire d'un bout à l'autre pour en extraire ce qui l'intéresse. Cette lecture est loin d'être ennuyeuse. Les traditions et les usages, au lieu d'être classés par ordre alphabétique et résumés en quelques lignes, comme par exemple chez G. H. Kinahan, *Notes on Irish Folklore* (The Folklore record, t. IV, p. 96-125), font l'objet de curieux dialogues entre l'auteur et divers paysans irlandais. On est ainsi renseigné non seulement sur les croyances irlandaises relatives à la mort, à la divination, à la mer, aux animaux, aux fées et aux sorcières, mais aussi sur le tour d'esprit des Irlandais et sur le *bearla briste* ou *broken English*. Bien qu'on ne

puisse mettre en doute la véracité de l'auteur, on aimerait à connaître la provenance précise de chaque histoire. De plus, puisqu'il s'agit de paysans parlant d'ordinaire gaélique, pourquoi les faire causer dans une langue étrangère, où ils ne peuvent ni s'exprimer à l'aise, ni donner des équivalents exacts pour des idées et des choses qui n'existent point en anglais? M. Deeney n'ignore pas assurément qu'on a déjà recueilli en gaélique une portion considérable de la littérature orale de l'Irlande?

G. Dottin.

Giuseppe Pitrè. — **Feste patronali in Sicilia.** — Turin et Palerme, 1900 (LXIV-572 p.).

M. Pitrè est certainement l'écrivain le plus fécond dans le domaine du folklore. Voici plus de trente ans qu'il poursuit, avec une persévérance et une conscience au-dessus de tout éloge, sa patiente enquête ethnographique sur la Sicile. Peu de provinces européennes auront été explorées, sur le terrain traditionnel, avec autant de succès, et dans peu de pays l'âme populaire aura été sondée aussi soigneusement dans tous ses coins et recoins. La *Bibliothèque des traditions populaires siciliennes*, arrivée à son vingt-deuxième volume sans toucher à son terme, forme d'ores et déjà une véritable encyclopédie des chants, contes, proverbes, devinettes, fêtes, coutumes, légendes et recettes de médecine populaire des Siciliens.

L'ouvrage que nous annonçons aujourd'hui, fait suite et complète le douzième volume de la *Bibliothèque* sus-mentionnée : *Spettacoli e feste popolari siciliane*, paru en 1881. M. Pitrè y avait exposé avec force détails les représentations sacrées et les fêtes secondaires du calendrier sicilien. Dans sa dernière publication, l'auteur achève son œuvre par la description circonstanciée des fêtes patronales qui constituent, en Sicile, les solennités principales et les plus pompeuses. M. Pitrè n'en compte pas moins de soixante et, pour les décrire, il s'est servi des matériaux recueillis dans les quatre-vingt-douze communes de l'île.

La description de chacune d'elles est précédée de la légende locale du saint patron, et accompagnée des renseignements précis sur les usages, les pratiques et les superstitions qui s'y rattachent. Pour deux de ces fêtes, célébrées à Palerme et à Messine, et qui sont les plus renommées du pays, l'auteur a eu l'heureuse idée de joindre au texte une série d'illustrations qui en éclairent les détails.

Dans l'introduction, M. Pitrè examine plusieurs questions relatives à son sujet, telles que l'usage pour chaque ville d'adopter un saint comme patron, les vicissitudes de ces patronages en Sicile, différents groupes de légendes (parmi lesquelles celles du combat des Normands contre les Sarrasins), les préparatifs pour les fêtes solennelles, pour les cérémonies commémoratives, etc. etc. Le

manque de place nous oblige malheureusement à nous contenter d'énoncer ces questions ; cependant nous ne pouvons nous défendre de nous arrêter un instant sur l'une d'elles, qui nous semble particulièrement intéressante au point de vue du sentiment religieux chez les Italiens : nous voulons parler des rivalités religieuses chez les Syracusains.

Dans plusieurs communes de cette province, les habitants, rangés sous la bannière, les uns de saint Georges, les autres de saint Pierre, forment deux camps belligérants, chacun ne reconnaissant que son église et son saint, qui devient l'ennemi acharné de son rival. La guerre une fois déclarée entre les *Georgesi* (partisans de saint Georges) et les *Petresi* (partisans de saint Pierre), les emblèmes respectifs de deux saints ne peuvent être arborés sans provoquer les sifflets et les cris injurieux des adversaires, auxquels les partisans du saint insulté répondent en brandissant furieusement les longs bâtons dont ils sont armés, et en accablant leurs ennemis d'apostrophes obscènes. On voit les enfants eux-mêmes, dans leurs jeux, se diviser en bandes, et se battre comme leurs pères pour saint Pierre ou saint Georges. Cette curieuse rivalité remonte, paraît-il, à un temps très ancien.

Les recherches de M. Pitrè, toujours sûres et abondantes, offrent un égal intérêt au folkloriste, à l'ethnographe et au sociologue.

LAZARE SAINÉAN.

LAISNEL DE LA SALLE. — **Souvenirs du vieux temps : Le Berry** (Les littératures populaires, t. XL). — Paris, Maisonneuve, 1900, 415 p., in-8°.

« Le Berry » de M. Laisnel de la Salle serait un assez bon livre s'il était débarrassé d'un certain nombre de développements parasites. Il se passerait de comparaisons mal venues avec des rites hindous ou autres, que l'auteur connaît mal, de considérations assez vagues sur les Aryas, et surtout d'un luxe d'étymologies bizarres (Pâques de *pasco*, p. 89). Tel qu'il est, c'est un intéressant exposé des fêtes, puis des croyances relatives aux fées, au diable et à la sorcellerie. Les usages des fêtes populaires du Berry ressemblent à ceux que l'on a l'habitude de relever en France et dans une partie de l'Europe. Il suffit de signaler ici pour les détails avec lesquels ils nous sont rapportés le rite du dépècement de la *Vieille* à la Mi-Carême, un rite du printemps pratiqué aux Lacs près La Châtre, qui consiste à faire des pelotes de primevères et à les lancer en chantant une vieille prière dont le refrain est *Grand soulé! p'tit soulé!* (grand soleil ! petit soleil !) et le pèlerinage annuel à Saint-Michel en Mer (p. 111). Les fées, *fades*, *martes*, ou *dames*, appartiennent à différents types qui paraissent se répartir géographiquement. Il est à noter que les géants portent le même nom que certaines fées (*martes*) ; ce sont les génies mâles qui leur correspondent : ils sont associés aux mêmes monuments.

A vrai dire le livre est surtout pittoresque et les esprits mal faits qui s'aviseraient d'y chercher des documents pour l'étude de questions générales de folklore ou de sociologie le trouveront toujours trop sobre de détails sur la provenance des contes, leur degré de popularité, leurs variations. Des livres comme le *Celtic Folk-lore* de M. Rhys rendent difficile. Le conte de l'« Œuf du serpent » ou plutôt du « Serpent au diamant » exigerait particulièrement d'être accompagné de quelques renseignements de cette nature. On voudrait savoir également si la croyance aux métamorphoses du *cocodrille*, le serpent, né d'un *œuf de coq*, œuf sans coquille, qui devient salamandre, puis dragon et sous cette forme s'envole vers la *Tour de Babylone* est généralement répandue, se présente toujours dans toute son ampleur et dans quelles conditions elle est rapportée. Quelques-uns des faits compris dans ces « Souvenirs du vieux temps » font bien voir l'intérêt de ces renseignements accessoires ; le récit de veillée de la p. 399, par exemple, nous montre comment on passe de l'anecdote au conte et d'autre part du conte à la croyance ; le talent spécial de la conteuse, son récitatif, la fixité de son récit sont loin d'être choses indifférentes.

H. Hubert.

Crawford Burkitt. — **Early Christianity outside the Roman Empire.** — Cambridge, University Press, 1899, in-12, p. 89.

L'idée principale que l'auteur s'attache à mettre en relief dans cette élégante plaquette est celle-ci : « La caractéristique, la différence spécifique de la Chrétienté primitive hors de l'Empire romain, dans la seule contrée où on peut l'observer, prend son origine dans l'idéal ascétique et dans l'absence de toute influence de la philosophie grecque. » C'est à ce double point de vue qu'il examine les plus anciens documents qui nous sont parvenus de la littérature syriaque primitive. Il étudie d'abord les *Homélies d'Aphraates*, « le sage persan », composées entre les années 337-345, et s'efforce de montrer les idées fondamentales de la théologie du grand écrivain, principalement sur la foi et les sacrements. Il fait remarquer les éminentes qualités du théologien, réservé dans ses spéculations, évitant les abus de langage, et usant d'une certaine indépendance de pensée dans l'interprétation de la Bible. « Comme écrivain et comme théologien, dit avec raison M. B., il est grandement supérieur à son plus célèbre contemporain, saint Ephrem » (mort en 373). — Vient ensuite un court examen du fameux traité *du Destin*, généralement connu sous le nom du gnostique Bardesanes, mais qui est en réalité l'œuvre de son disciple Philippe, et porte comme titre : *Livre des lois des pays*. — M. B. analyse enfin les *Actes de l'Apôtre Thomas*, pour lesquels il revendique une origine syrienne, contrairement à l'opinion de plusieurs savants qui voient dans ce document une traduction ou une adaptation du grec. L'auteur n'aurait point eu en vue de raconter un récit fantaisiste des voyages de l'Apôtre des Indes, mais de donner, sous cette forme

narrative, un véritable traité de philosophie religieuse. Le principal argument de M. B. pour affirmer l'origine syrienne du document est que le texte grec a plusieurs leçons qui ne s'expliquent que par une mauvaise interprétation du syriaque. Cela prouverait seulement que le texte grec actuel vient du syriaque; mais ne suffit pas à démontrer que le syriaque lui-même n'est pas l'adaptation d'une autre version grecque aujourd'hui perdue. — Somme toute M. B. nous a donné une bonne étude de vulgarisation, d'une lecture très attachante.

J.-B. Chabot.

CHRONIQUE

FRANCE

Enseignement de l'histoire religieuse à Paris. Dans la précédente Chronique nous avons reproduit le programme des conférences qui se font cette année (1901-1902) à la *Section des Sciences Religieuses* de l'École pratique des Hautes Études. Suivant notre habitude nous signalerons également les cours et conférences qui, dans les autres Écoles ou Facultés, se rapportent à nos études :

I. A la *Faculté des Lettres* :

M. Séailles traite de l'Idéal moral;

M. Croiset étudie la civilisation homérique et explique le 24e chant de l'Iliade;

M. Decharme fait l'Histoire de la littérature grecque au IIe siècle de l'ère chrétienne;

M. Cartault étudie l'œuvre d'Ovide, notamment les Fastes;

M. Luchaire fait l'Histoire du pape Innocent III;

M. Denis retrace l'Histoire de la Réforme catholique au XVIe siècle;

M. Victor Henry expose le rituel brâhmanique;

M. Diehl expose l'histoire de l'Empire Byzantin sous les empereurs iconoclastes.

II. *A la Faculté de théologie protestante* :

M. Ménégoz explique l'Épître aux Hébreux et commente l'Histoire des Dogmes de M. Harnack;

M. Jean Monnier expose l'Histoire des Dogmes;

M. Ehrhardt fait un cours de Morale sociale;

M. Ad. Lods retrace l'Histoire littéraire du peuple d'Israël et explique le Deutéronome.

M. Edm. Stapfer étudie les sources de la vie de Jésus;

M. Bonet-Maury expose l'Histoire de l'Église chrétienne au XIXe siècle et traite des Missions protestantes en Afrique et en Amérique;

M. John Viénot fait l'Histoire de la Réforme depuis la fin du XVIe siècle jusqu'au traité de Westphalie et étudie les littérateurs protestants français au XVIe siècle;

M. Jean Réville expose l'Histoire de la littérature chrétienne latine aux IVe et Ve siècles et continue l'Introduction à l'Histoire des religions antérieures au Christianisme;

M. R. Allier étudie le Problème religieux dans la philosophie néo-criticiste.

III. *Collège de France* :

M. J. Flach étudie les Institutions primitives de l'Amérique du Nord et spécialement le totémisme;

M. Albert Réville expose l'Histoire de l'Église au XVe siècle, de 1414 à 1517;

M. Foucart traite du Culte de Dionysos en Attique;

M. Clermont-Ganneau explique les Inscriptions araméennes de Syrie et d'Arabie, spécialement les Inscriptions nabatéennes;

M. G. Bénédite interprète les Inscriptions des XIe et XIIe dynasties égyptiennes au Sinaï et à Ouadi-Hammâmât;

M. Philippe Berger commente les Textes relatifs au règne de Salomon et étudie les sources de la poésie et de la mythologie hébraïques;

M. Rubens Duval explique le Targoum du Livre d'Esther et commente un choix de Lettres inédites de Jésuyab III, patriarche des Nestoriens;

M. Sylvain Lévi explique le Kathâ-sarit-sâgara et expose l'Histoire de l'Inde du Ier au Xe siècle de l'ère chrétienne;

M. Bergson explique le IIe livre de la VIe Ennéade de Plotin;

IV. *A l'École des Hautes Études, section des sciences historiques et philologiques* :

M. Héron de Villefosse étudie les Inscriptions religieuses de la Gaule;

M. Roy analyse les Canons de Conciles Capétiens utiles à l'histoire des institutions de la France;

M. F. Lot recherche la Chronologie des Lettres de Gerbert (lettres 181-220).

M. Victor Bérard étudie les Légendes odysséennes : les Lestrygons, les Sirènes, Charybde et Skylla, l'Ithaque homérique;

M. Abel Lefranc s'occupe des Rapports de Rabelais avec l'Humanisme et avec la Réforme;

M. Foucher, aussitôt qu'il sera revenu de sa mission à Saïgon, expliquera la Bhagavad Gitâ;

M. Meillet explique des textes tirés de l'Avesta et M. Blochet des textes pehlvis;

M. Carrière fait l'étude critique du livre de la Genèse et explique le Targoum d'Onkelos sur ce même livre.

M. Halévy explique des Inscriptions himyarites;

M. Scheil déchiffre des textes de Sargon;

M. Clermont-Ganneau traite des Antiquités de la Palestine, de la Phénicie et de la Syrie;

M. Guieysse explique des textes hiéroglyphiques et M. Moret étudie les tombeaux royaux de Thèbes.

V. L'administration du *Musée Guimet* a organisé, cette année comme les

précédentes, une série de conférences publiques et gratuites, les dimanches, à 2 heures et demie. Parmi ces conférences les suivantes portent sur l'histoire religieuse :

12 janvier : M. de Milloué, Une face du panthéisme indou; idées des philosophes civaïtes du IXe siècle sur la nature du Dieu suprême et ses relations avec l'âme humaine d'après le *Çiva Gñâna Siddiar* d'Arunandi Çivâcârya;

13 janvier : M. Salomon Reinach, La morale dans la religion de Mithra;

2 février : M. Philippe Berger, La Genèse chaldéenne;

16 février : M. Pierret, Le culte de la Vérité dans l'ancienne Égypte;

23 février : M. Sylvain Lévi, Des rapports signalés entre le Bouddhisme et le Christianisme;

2 mars : M. E. Guimet, Les premiers Chrétiens de l'Égypte;

16 mars : M. E. Pottier, Les fouilles de Crète;

23 mars : M. de Milloué, Le mouvement religieux dans l'Inde moderne, le déisme indou, la renaissance du Bouddhisme dans l'Inde;

13 avril : M. E. Deshayes, Animaux fantastiques de l'ancien art chinois;

20 avril : M. de Milloué, Étude sur le mythe de Zeus et sur ses équivalents indiens.

VI. A *l'Institut catholique de Paris* :

M. Vigouroux expose l'Histoire des royaumes de Juda et d'Israël d'après la Bible et les documents hiéroglyphiques et cunéiformes;

M. Fillion étudie l'Épître aux Hébreux et les Épîtres pastorales de saint Paul au point de vue de l'exégèse contemporaine;

M. Largent traite du Dogme de la Trinité dans Tertullien et dans saint Augustin;

M. Clerval expose l'Histoire de l'Église aux IVe, Ve et VIe siècles, spécialement en France et étudie les Historiens du XIIe siècle;

M. Baudrillart expose, durant le premier semestre, l'Histoire de l'Église en Angleterre du XVIe au XVIIIe siècle, et, durant le deuxième semestre, il traitera de l'Église de France au XVIIIe siècle;

M. Martin explique des textes religieux assyriens;

M. Boudinhon continue l'Histoire de la liturgie;

M. Sertillanges commente la Ia et IIa de saint Thomas.

* *

La Section des Sciences religieuses de l'École des Hautes Études a décidé de maintenir la conférence sur les religions des peuples non civilisés, qui était devenue vacante par la mort lamentable de M. Marillier. Plusieurs utilisations nouvelles du crédit disponible se présentaient, notamment une proposition très séduisante à l'effet de créer une conférence sur les Religions germanique et scandinave. Le Conseil de la Section a jugé que, malgré l'intérêt que présen-

terait une pareille conférence, il n'était pas possible d'éliminer du programme l'étude directe des religions des peuples non civilisés. La conférence récemment créée pour M. H. Hubert sur les Religions primitives de l'Europe ne peut pas la remplacer, tandis qu'elle touche de près aux études sur les religions germanique et scandinave. En attendant que les modestes crédits nécessaires pour compléter le cadre de la Section puissent être obtenus des pouvoirs publics ou que de généreux donateurs affectent à l'entretien d'une conférence, les libéralités qu'ils prodiguent trop souvent en pure perte à allonger la liste déjà trop longue des prix distribués par les sociétés savantes, il faut renoncer à combler les lacunes du programme de la Section des Sciences religieuses, dont les plus sensibles sont l'absence de conférences sur les religions assyro-chaldéenne, avestéenne, germanique et scandinave.

Le nouveau titulaire de la conférence sur les religions des non-civilisés est M. *Marcel Mauss*, agrégé de philosophie, ancien élève de l'École des Hautes Études et des universités de Leyde et d'Oxford, où ses maîtres, notamment M. Tiele et M. Tylor, ont gardé de lui un excellent souvenir. En France M. Mauss s'est surtout fait connaître dans le monde scientifique par sa collaboration très active à l'*Année Sociologique*, publiée depuis quatre ans chez Alcan sous la direction de M. Emile Durckheim, professeur de sociologie à l'Université de Bordeaux. Il y a donné, en collaboration avec M. Hubert, un mémoire important sur *La nature et la fonction du sacrifice* (2e année, 1897-1898) et il y passe en revue, toujours en collaboration avec M. Hubert, les publications d'histoire religieuse qui se laissent rattacher à la rubrique de la Sociologie religieuse. La part importante faite à cet ordre de travaux dans l'*Année Sociologique* est une des preuves les plus éloquentes du progrès énorme que l'intelligence des études d'histoire et de psychologie religieuses a réalisé dans les dernières années du XIXe siècle.

A l'École des Hautes-Études également M. *Lazare Sainéan*, ancien professeur à l'Université de Bucharest, a obtenu l'autorisation de faire un cours libre sur les Relations du folklore balkanique avec la mythologie classique.

***

Dans l'*Annuaire* de la Section des Sciences historiques et philologiques de l'École pratique des Hautes Études, pour 1902, M. *Gaidoz* a publié une savante et agréable dissertation sur *La réquisition d'amour et le symbolisme de la pomme*. Partant d'une légende poétique de l'ancienne Irlande, sur Condla le Rouge, il glane dans l'histoire légendaire, parmi les usages ou sur les représentations figurées de l'antiquité celtique et classique, aussi bien que chez les non civilisés, de curieux exemples de l'emploi de la pomme comme symbole d'amour. Celui ou celle qui la jette à l'objet de son amour provoque par ce geste le sentiment qu'il désire éveiller. Le type iconographique une fois établi a reçu plus tard d'autres explications, par suite d'attributions erronées. C'est

ainsi que la Vierge à la pomme du Moyen Age, qui est en réalité la reproduction de quelque représentation figurée des temps antérieurs au christianisme, a été considérée comme une *réparatrice* du mal causé à l'humanité par la pomme d'Ève. Entre les mains de la Vierge la pomme s'est aussi transformée pour les archéologues en globe du monde. A ce titre elle a passé des mains de la Vierge à celles de l'enfant Jésus. Tous les détails de cette rapide étude, fixés avec la précision dont M. Gaidoz est coutumier, offrent un grand intérêt. L'explication suggérée par l'auteur est un peu courte. On reconnaîtra avec lui que ce n'est rien expliquer de dire que la pomme est « un symbole de l'amour ». Mais, suffit-il, pour expliquer la requisition d'amour par le jet d'une pomme, de dire que ce fut à l'origine simplement une agacerie, une provocation, voire même un jeu de la folle jeunesse? Car ce qui est curieux, ce n'est pas qu'une fille amoureuse lance quelqu'objet à celui qu'elle veut séduire pour attirer son attention et se faire poursuivre. C'est que dans le monde entier la légende ait choisi la pomme (ou un fruit analogue à la pomme) comme l'objet particulièrement propice à lancer en pareil cas. Il y a tant d'autres objets que l'on peut lancer. Pourquoi justement celui-là? Il doit y avoir, dans la forme de la pomme ou dans les circonstances de la cueillette des pommes, des raisons qui l'ont fait choisir comme projectile propre à faire naître l'amour.

L'Histoire religieuse à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. — *Séance du 2 août* : Dans la fresque de Polygnote à Delphes, Phèdre est représentée se balançant sur une corde. M. *Pottier* se demande s'il n'y a pas là un exemple du rite religieux qui consistait à balancer au printemps des jeunes filles ou des poupées, pour leur faire subir une *lustration* par l'air. Peut-être même le Socrate sur la balançoire des « Nuées » d'Aristophane n'a-t-il pas d'autre origine.

— *Séance du 16 août* : M. Durighello envoie la photographie d'une *plaque en or* qui provient, dit-il, des environs de l'ancienne Sidon, des ruines d'un ancien temple d'Echmoun. C'est une œuvre tout hellénique. Les trois personnages représentés sur cette plaque sont, d'après M. *Clermont-Ganneau* : le dieu Esculape avec le bâton entouré du serpent, la déesse Hygie, qui donne à boire à un serpent et le jeune Télesphore avec son manteau à capuchon pointu.

M. *Enlart* a découvert dans l'ancienne cathédrale de Nicosie l'effigie funéraire d'un archevêque inconnu de Chypre, Thierry, auparavant archidiacre de Troyes, et des débris de trois *manuscrits liturgiques* des XIIIe et XIVe siècles.

— *Séance du 24 août* : M. S. *Reinach* montre que le dieu *Télesphore* doit être d'origine barbare, probablement thrace. Son nom n'a aucun sens intelligible en grec. Il paraît tardivement en Grèce et son costume (gros manteau avec capuchon) rappelle qu'il vient d'un pays froid.

— Séance du 6 *septembre* : M. Cartailhac a trouvé dans la collection du chevalier Efisio Pischedda, à Orestano (Sicile), une curieuse *inscription phénicienne*, sur laquelle M. *Philippe Berger* observe qu'elle est dédiée « au Seigneur, au

dieu saint (ou du sanctuaire) Melqart, maître de Tyr et d'Arapha » et qu'elle fournit des renseignements sur les fêtes éponymes. Cette même inscription atteste l'existence de liens religieux entre Tharros et Tyr.

— *Séance du 20 septembre* (c. r. reproduit d'après la « Revue Critique ») : M. *Gauckler*, correspondant de l'Académie, présente les plans et photographies de plusieurs *baptistères byzantins*, ornés de mosaïques, récemments découverts en Tunisie dans les fouilles entreprises par le Service des antiquités, dont il est le directeur. Le plus important et le mieux conservé de ces monuments a été trouvé, en 1899, à Carthage, à peu de distance des thermes d'Antonin. Il fait partie d'une luxueuse basilique qui a été méthodiquement déblayée et qui comprend, en outre, une église à cinq nefs, avec cathèdre réservée à l'évêque dans l'abside et autel au milieu du chœur, des sacristies et les diverses pièces qui constituent le *secretarium*, enfin un *atrium* central. Le baptistère proprement dit se compose d'un oratoire et des fonts baptismaux. La cuve, hexagonale comme celle de la cathédrale de Damous-el-Karita est plaquée de marbre blanc. Tout l'édifice est pavé de belles mosaïques décoratives et très richement décoré. Les fragments architecturaux recueillis permettent de la reconstituer dans son entier. La basilique, qu'il est impossible d'identifier d'une manière précise, semble avoir été construite sous le règne de Justinien. Elle a été incendiée par les Arabes, au moment de la destruction de Carthage par Hassan en 698. Après avoir donné la description des baptistères de Siaga, de l'Oued Ramel et d'autres moins bien conservés, M. Gauckler conclut qu'en somme, sur onze baptistères relevés jusqu'ici en Tunisie, quatre seulement, dont trois à Carthage même, reproduisent fidèlement les types classiques de l'époque byzantine. Les autres s'en éloignent plus ou moins et présentent des particularités caractéristiques qui prouvent que les architectes africains ne s'astreignaient pas à l'imitation servile des grands maîtres grecs ou romains et réussissaient au contraire en modifiant les modèles dont ils s'inspiraient, à créer de nouveaux types d'une réelle originalité.

— *Séance du 18 octobre* : M. *Clermont-Ganneau* signale la découverte, faite par M. Adam Smith au sud de Damas, d'une *stèle égyptienne* attestant la domination égyptienne dans ce pays sous le règne de Séti Ier (19e dynastie), donc antérieure à l'établissement des Israélites en Palestine.

Séance du 23 octobre : M. *Homolle* rend compte des fouilles exécutées par l'École d'Athènes à Delphes, en 1901, sur l'emplacement du temple d'*Athéna Pronaia*. Il y a peu d'inscriptions, mais elles sont importantes. Par contre on a *retrouvé* sept temples ou trésors, de nombreux fragments de sculpture, des bronzes, des terres cuites, etc.

— *Séance du 30 octobre* : M. *Hamy* entretient l'Académie des fouilles opérées sur l'initiative du duc de Loubat par M. Saville, de New-York, dans les ruines de Mitla (province d'Oaxaca, au Mexique). Mitla, c'est Mictlan, la « Demeure des morts » des anciens Zapotèques. On a dégagé leur antique nécropole, d'énormes souterrains en forme de croix, construits en gros blocs de pierre équarris.

— *Séance du 8 novembre* : M. *Héron de Villefosse* annonce que le P. Bernard Drouhin a découvert à Abou-Gosh = Kyriath, ce qui correspond à l'Emmaüs des Évangiles, dans la crypte de l'Église de Saint-Jérémie, une *inscription romaine* attestant la présence d'un détachement de la Xe légion Fretensis dans cette localité.

Séance du 22 novembre : M. *Collignon* fait connaître les résultats obtenus par M. Paul Gaudin dans les fouilles qu'il a dirigées en octobre 1901 en Mysie dans la *nécropole de Yortan*. Les morts sont enfermés dans de grands cercueils en terre cuite, qui contiennent un mobilier funéraire, notamment de nombreux vases. Ceux-ci autorisent à penser que ces sépultures ne sont pas postérieures à l'an 2000 avant J.-C.

*
* *

Publications récentes. — L'*École française d'Extrême-Orient* multiplie les témoignages de son activité scientifique. Au cours des dernières semaines nous avons reçu la troisième livraison de son *Bulletin*, dans laquelle le P. Cadière achève son étude sur les croyances et dictons populaires de la vallée de Nguôn-Son, tandis que M. Adh. Leclère y décrit La fête de la tonsure d'un prince royal à Phnom-Penh en mai 1901 et que M. H. Parmentier analyse les Caractères généraux de l'architecture chame.

En même temps nous parvenait le magnifique *Atlas archéologique de l'Indo-Chine*, gr. in-fol. imprimé à l'Imprimerie Nationale et publié aux frais de l'École par l'éditeur Leroux. Cet Atlas consacré aux *Monuments du Champa et du Cambodge* comprend cinq cartes dressées par le capitaine *E. Lunet de la Jonquière*, de l'infanterie coloniale : 1° Annam sud ; 2° Annam nord ; 3° Camboge sud ; 4° Cambodge nord ; 5° Carte générale de l'Indo-Chine. Elles sont précédées de deux tables donnant le Répertoire des monuments par régions et le Répertoire alphabétique des points archéologiques contenus dans l'Atlas. Le travail a été limité à l'Indo-Chine française. L'École compte faire plus tard pour le Cambodge siamois ce qu'elle vient de faire pour le Cambodge français. Il a paru nécessaire de ne pas retarder le plan d'ensemble qui facilitera beaucoup l'étude des documents archéologiques connus. Pour la même raison on a exclu les antiquités d'origine chinoise ou annamite, « dont la recherche eût « entraîné des délais sans compensation suffisante et qui, d'ailleurs, sont plu- « tôt du domaine de l'histoire que de l'archéologie proprement dite ». Un inventaire descriptif des monuments signalés sur les cartes sera prochainement publié.

Enfin l'École a commencé une collection de travaux, analogue à celle que publient les Écoles d'Athènes, de Rome et du Caire. Le premier volume est une *Numismatique annamite* de M. *Désiré Lacroix*, capitaine d'artillerie de marine ; le second est l'œuvre de M. *Ant. Cabaton*, ancien élève de l'École :

Nouvelles recherches sur les Chams. Un de nos collaborateurs traitera prochainement d'une façon plus détaillée de cette intéressante publication.

∴

La Vie de N. S. Jésus-Christ, par *E. Le Camus* (Paris, Oudin, 3 vol. in-12 ; 1901) constitue un effort intéressant pour faire pénétrer dans un milieu jusqu'à présent réfractaire quelques-uns des procédés et quelques-uns des résultats de la critique biblique. Ce qui ajoute à l'importance de cette tentative, c'est le fait que l'auteur est devenu évêque de La Rochelle. Assurément on sent à chaque instant que, malgré la netteté et la sincérité de son zèle pour la méthode critique, l'auteur est retenu par des considérations d'ordre ecclésiastique ou théologique. Aussi est-ce surtout sur les questions accessoires d'archéologie ou de géographie qu'il donne à cette méthode sa pleine valeur. Il n'en reste pas moins que c'est un signe des temps de voir un évêque français plaider la cause de la méthode historique et critique, tandis qu'ailleurs un autre évêque, Mgr Mignot, préconise ouvertement l'excellence de la critique biblique, à la condition qu'elle soit appliquée avec prudence et avec des ménagements pour les frères d'une foi trop facilement inquiète.

Le P. *Sertillanges*, professeur de philosophie morale à l'Institut catholique de Paris, nous a envoyé le discours qu'il a prononcé en la fête de saint Pierre à l'église des Carmes et où il a décrit ce que doit être le *Savant catholique*. Le même esprit s'affirme dans cet éloquent manifeste, mais les mêmes restrictions y font aussi ressortir la contradiction interne dans laquelle ces théologiens se débattent. On doit, est-il dit, laisser au savant catholique l'esprit de tolérance et de liberté bien entendue dans la recherche, ne pas confondre la vérité divine avec les assertions humaines que les traditionalistes confondent trop souvent avec elle. Il ne faut pas laisser aux incrédules le bénéfice de l'érudition. Mais, d'autre part, il est interdit de toucher au dogme. « Dans sa teneur certaine, « le dogme est pour nous (dit l'orateur) le point de départ, la base ferme sur « laquelle tout l'édifice de l'intelligence est construit... il faut en sauvegarder « l'intégrité avant tout, à tout prix, et sans jamais permettre à la libre recherche « d'y faire de ces entailles comme en ferait si volontiers, parfois, cet admirable « et dangereux outil qu'on appelle la critique » (p. 8). — C'est un axiome de droit que donner et retenir ne vaut. Il faut bien finir par choisir entre la méthode d'autorité et celle de la critique indépendante. Il n'y a pas une science catholique, ou une science protestante ou incrédule. Il y a une méthode scientifique tout court, en matière d'histoire religieuse comme en tout autre domaine des investigations humaines, et tant que l'on n'en reconnaît pas la souveraineté, tant qu'on la subordonne à des considérations extérieures à l'œuvre même de la recherche scientifique, on perd le bénéfice de l'autorité qu'elle seule peut réclamer au tribunal de la raison humaine.

*
* *

— M. *C. Bruston*, doyen de la Faculté de théologie protestante de Montauban, a publié dans cette ville, chez Laforgue, une étude d'exégèse critique sur *Le cantique de Débora* (31 p.).

— *M. Ménégoz* a publié dans la « Revue chrétienne » et en tirage à part chez Fischbacher un *Aperçu de la théologie d'Auguste Sabatier*. L'amitié intime qui unissait M. Ménégoz à Sabatier, lui a permis de connaître jusque dans ses replis les plus cachés la pensée de l'éminent théologien. Il fait très bien ressortir comment elle repose tout entière sur cette base : le christianisme est une religion historique. Par conséquent pour le connaître il faut l'étudier par la méthode historique.

— *M. Duvau* a publié dans le « Journal des Savants » de septembre 1901 une étude sur la *Mythologie figurée de l'Edda* d'après l'ouvrage du rev. W. S. Calverley (Kendal, Wilson, 1899). En lisant les poèmes eddiques on a parfois le sentiment que les tableaux décrits, les scènes qui se déroulent, ont été présents aux yeux des auteurs sous forme de peintures ou de sculptures où les divers éléments constitutifs d'un mythe étaient groupés. M. Duvau en donne plusieurs exemples. Les monuments mi-païens, mi-chrétiens étudiés par le rev. Calverley dans les Iles Britanniques sont des témoins très précieux des déformations que les traits primitifs de la légende germanique ont subies au contact de la civilisation chrétienne, notamment irlandaise, et qui ont été ensuite propagées chez les Scandinaves par leurs compatriotes revenant des Iles Britanniques dans leur patrie originelle.

— M. *Charles Roessler* (182, rue Legendre, Paris) met en souscription un ouvrage d'ensemble sur *Les influences celtiques avant et après Colomban*, dans lequel il a résumé plus de trente années de voyages et de recherches historiques et archéologiques. La souscription est ouverte chez l'auteur et à la librairie Bouillon, au prix de 10 fr. l'exemplaire.

— M. Vitte, éditeur, 3, place Bellecour, à Lyon, met en souscription une édition de luxe de l'Heptateuque de Lyon, publiée par le Dr Pélagaud : *Codex Lugdunensis Heptateuchi*. L'édition sur papier de Hollande coûte 300 fr.; sur Japon 500 fr.; sur parchemin 1400 fr.

ALLEMAGNE

Publications. La collection de la Nouvelle série des *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der alt-christlichen Litteratur*, publiée par l'éditeur Hinrichs, à Leipzig, s'est enrichie cette année de divers travaux d'un grand intérêt. Dans le t. V (fasc. 4) nous notons : *Plotin's Stellung zum Gnosticis-*

mus und *kirchlichen Christentum*, par M. *Carl Schmidt*, où l'auteur revendique le caractère hellénique du gnosticisme et cherche à prouver que Plotin se propose de combattre le gnosticisme, non moins que le christianisme, dans sa philosophie destinée à établir la véritable pensée hellénique et à défendre la tradition païenne.

Dans le t. VI il y a de M. J. *Sickenberger*, *Titus von Bostra, Studien zu dessen Lukashomilien*, une étude sur la vie et les œuvres de cet évêque oriental de la seconde moitié du IVe siècle et une reconstitution partielle de ses Homélies sur Luc, au moyen de citations retrouvées dans les Catenae. De M. *E. Nestle* une traduction allemande très fidèle de l'Histoire Ecclésiastique syriaque d'Eusèbe. De M. *Urbain*, *Ein Martyrologium der christlichen Gemeinde zu Rom am Anfang des Ve Jahrh.*, essai de reconstitution critique de la liste des saints admis à Rome à la fin du IVe siècle.

— Dans la collection des *Studien zur Geschichte der Theologie und Kirche*, publiée par l'éditeur Dieterich, à Leipzig, nous notons les *Tychonius Studien* de M. T. *Hahn*, intéressante contribution à l'histoire d'un théologien donatiste qui a exercé une certaine influence sur saint Augustin, — une biographie considérable de M. *Grützmacher* sur saint Jérôme (*Hieronymus, eine biographische Studie zur alten Kirchengeschichte*, 1re partie jusqu'en 385); — un travail de M. *Schulze*, *Meditatio futurae vitae, ihr Begriff und ihre herrschende Stellung im System Calvin's*, où l'auteur insiste sur le mépris du monde présent dans la pensée de Calvin et croit trouver dans le pessimisme chrétien du réformateur français l'un des principes essentiels de la conception calviniste de la vie. Il y a là une analyse originale, mais dont les conclusions paraissent manifestement exagérées. La vie future pour Calvin commence dès ici-bas par une vie au service de Dieu dans le monde présent et non pas par la séparation d'avec le monde.

***

Le *Theologischer Jahresbericht* pour l'année 1900 est achevé. Aucune publication ne permet mieux que celle-là de se rendre compte de la prodigieuse fécondité de la science théologique. Les notices consacrées aux ouvrages sont d'une concision extrême; néanmoins nous avons cette année trois fort volumes du Jahresbericht : le premier, ayant pour objet l'exégèse, a été rédigé par MM. Bruno Baentsch (de Iéna) pour l'Ancien Testament, y compris les travaux annexes des orientalistes, et par M. Arnold Meyer (de Bonn), pour le Nouveau Testament. C'est un volume de 288 p. gr. in-8. Le second volume consacré à la Théologie historique est le fruit de la collaboration de MM. Lüdemann (de Berne) pour l'Histoire ecclésiastique jusqu'au concile de Nicée; Preuschen (de Darmstadt) jusqu'au commencement du Moyen Age; G. Ficker (de Halle) et C. Clemen (de Zwickau) pour le Moyen Age, à l'exclusion du Byzantinisme; G. Loesche (de Vienne) pour l'Histoire de la Réformation jusqu'en 1648;

O. Kohlschmidt (de Magdebourg) pour les travaux de controverse interconfessionnelle ; E. Lehmann (de Copenhague), pour l'Histoire générale des religions ; A. Hegler (Tubingue) et W. Köhler (Giessen) pour l'Histoire moderne depuis 1648. C'est un volume de 508 pages. Le troisième fascicule a pour objet la Théologie systématique, c'est-à-dire l'apologétique, par M. Mayer (de Strasbourg), la Philosophie de la religion, par M. Scheibe (de Halle), la Dogmatique, par M. Sulze (de Dresde), l'Éthique, par M. Elsenhans (de Riedlingen); il ne compte pas moins de 290 pages. L'ensemble forme un total de 1086 pages.

On se représente malaisément la quantité énorme de renseignements que procure une pareille publication. En présence de l'effrayante abondance des travaux théologiques éclos chaque année, il est indispensable d'avoir à sa disposition des répertoires de ce genre. On ne saurait être trop reconnaissant à ceux qui assument la tâche ingrate de les rédiger et à l'éditeur Schwetschke, de Berlin, qui en fait les frais. L'ensemble des trois volumes coûte 30 marks ; chacun des fascicules peut être acquis séparément.

Une innovation qui intéressera spécialement les lecteurs de la *Revue*, c'est le tirage à part qui a été fait des chapitres qui ont pour objet les travaux sur les religions non chrétiennes, sous le titre : *Bericht über die Literatur zur Religionsgeschichte ausschliesslich des Christenthums*, un fascicule de 98 pages, qui comprend les revues de M. Baentsch sur l'orientalisme et de M. Lehmann sur l'Histoire générale des religions. C'est au cours de l'impression du volume pour 1900 que la décision a été prise de publier à part ces sections. Si la tentative réussit, si les orientalistes, philologues, historiens, ethnographes et folkloristes qui peuvent tirer grand profit de ce répertoire, d'où tout ce qui est spécialement théologique est exclu, accueillent cette publication comme elle mérite de l'être à cause des services qu'elle peut leur rendre, les éditeurs continueront les années suivantes à publier un fascicule spécial pour l'histoire des religions non chrétiennes et ils pourront lui donner un développement plus considérable.

Nous engageons donc très vivement nos lecteurs qui ne sont pas déjà abonnés à l'ensemble du Jahresbericht, à s'inscrire dès à présent parmi les souscripteurs du *Bericht über die Literatur zur Religionsgeschichte* chez Schwetschke, éditeur, Schoeneberger Ufer, 43, Berlin W. 9.

Nous rappelons aussi qu'il faut adresser tous les travaux que l'on désire voir figurer dans cette revue, à M. G. Krüger, professeur à l'Université, 22, Loeberstrasse, à Giessen.

***

Le beau livre de M. *Hermann Usener*, *Die Sintflutsagen* (Bonn, Cohen, 280 p.) est déjà ancien. Il a paru en 1899, mais il a gardé tout son intérêt. Par suite de la mort de celui de nos collaborateurs qui devait en faire un compte-rendu critique détaillé, la *Revue* n'a pas pu consacrer à cet ouvrage l'étude

complète qu'il méritait. Pour ceux de nos lecteurs qui ne le connaîtraient pas encore, nous devons nous borner à mentionner que M. Usener y compare les traditions du déluge chez les Chaldéens, les Hindous et les Grecs. Il s'est efforcé de réunir à cet effet, tant parmi les païens que parmi les chrétiens, les légendes, les coutumes et les symboles qui lui paraissent se rapporter aux éléments constitutifs de ce mythe. Sa conclusion est que, des trois côtés, la légende est sortie d'une image : la représentation anthropomorphique du soleil levant dans une arche ou sur un poisson. Nous aurions donc là un simple cas de mythologie iconographique amplifiée par la poésie populaire.

*
* *

L'éditeur Amelang, de Leipzig, commence la publication d'une collection intitulée *Die Litteraturen des Ostens in Einzeldarstellungen*. C'est une œuvre de vulgarisation qui pourra rendre des services en permettant de se familiariser avec des littératures qui ne sont encore connues que des spécialistes et dont on commence néanmoins à parler à cause des relations croissantes avec l'Orient. M. Brückner a ouvert la série par une *Geschichte der polnischen Litteratur* (7 fr. 50). Quatre autres volumes seront consacrés aux littératures de l'Europe orientale. Cinq volumes présenteront l'histoire littéraire de l'Asie : M. Horn est chargé de la Perse, M. Brockelmann de la littérature arabe et des littératures chrétiennes de l'Orient ; M. Budde, de la littérature hébraïque M. Grube, de la Chine ; M. Winternitz, de l'Inde : et M. Florenz, du Japon.

ANGLETERRE

Le dix-huitième et dernier volume des Œuvres de Max Müller vient de paraître chez Longmans, à Londres. Le premier a été publié au début de 1898. Il contenait les Gifford Lectures intitulées *Natural religion*. Le volume qui clôt la série, sous le titre *Last Essays*, contient une seconde série de mémoires relatifs à la science des religions, notamment ceux sur la Religion de la Chine, dont le dernier fut publié par la *Nineteenth Century* après la mort de l'auteur, un article sur les Fables de l'Inde et le Bouddhisme ésotérique, un autre sur le Mohamétisme et le Christianisme ; une étude sur le Parlement des Religions de Chicago.

Parmi les récentes publications de la Cambridge University Press il convient de signaler ici *The Neo-Platonists*, par M. *Th. Whittaker* (1 vol. in-8 de XIV et 232 p.) un excellent travail d'ensemble, d'où sont écartées les discussions sur des points de détail ou sur les pures questions d'érudition, où le caractère hellénique du néoplatonisme est accentué d'une manière peut-être un peu trop exclusive, au détriment des influences égyptiennes et orientales qui agirent si profondément sur l'âme gréco-romaine pendant la période de syncrétisme d'où

le néoplatonisme a surgi, mais où par contre la nature de cette philosophie alexandrine est étudiée avec beaucoup de sens historique et où l'esprit du temps, non moins utile à connaître pour l'intelligence du Christianisme, est analysé d'une façon très claire et très satisfaisante.

An introduction to the Old Testament in Greek, par M. B. H. *Swete* (1 vol. de xi et 592 p.), est un magistral exposé de tout ce qui intéresse l'histoire de la version des LXX par celui qui en a été l'éditeur par excellence.

HOLLANDE

La « Société de La Haye pour la défense de la religion chrétienne » n'a pu couronner aucun des quatre mémoires qui lui ont été adressés sur les Espérances messianiques. Elle met au concours les deux questions suivantes : 1° Sur quels motifs s'appuie-t-on pour admettre que les Évangiles ne nous offrent pas une image fidèle de la prédication et de la vie de Jésus ? Quelle influence cette admission doit-elle exercer sur les expressions dont se servent les prédicateurs et sur la manière dont on traite dans l'enseignement religieux les matières tirées du Nouveau Testament (les mémoires devront être déposés chez le secrétaire Dr H. P. Berlage, pasteur à Amsterdam, avant le 15 décembre 1902). — 2° Y a-t-il un principe de vie pratique propre au christianisme dont l'existence soit démontrable par son histoire ? Si c'est le cas, en quoi consiste ce principe et possède-t-il une valeur durable ? (Mémoires à déposer avant le 15 décembre 1903.)

BELGIQUE

M. F. *Prat*, S. J., a publié en tirage à part deux articles publiés dans la « Revue des Questions scientifiques », sur *La science des religions et la science du langage d'après Max Müller*. C'est une critique assez acerbe de l'œuvre du grand historien et philologue. M. Prat lui conteste le mérite d'avoir découvert la plupart des idées qui lui ont valu sa réputation, mais il lui reconnaît un talent de vulgarisateur remarquable. Il profite de l'occasion pour juger sévèrement l'histoire des religions telle qu'elle est généralement pratiquée de nos jours. Les préoccupations apologétiques de l'auteur se donnent libre carrière. Critiquer les éléments aventureux de beaucoup d'écrivains et taire soigneusement les objections qui se dressent en masse devant ses propres doctrines, c'est se rendre la tâche facile.

— Notre collaborateur, M. Jean *Capart*, conservateur adjoint des Antiquités égyptiennes au Musée de Bruxelles, a publié chez l'éditeur Vromant une conférence qu'il a faite le 1er avril 1901 à la Société d'archéologie de cette ville : *En*

Egypte, Notes de voyage, une fort belle brochure, illustrée d'excellentes photogravures, destinée à familiariser les profanes avec les ruines de l'antique civilisation égyptienne. Dans une autre brochure, extraite de la « Revue de l'Université de Bruxelles » (t. VI, Avril) le même auteur a étudié *Miritskro*, la déesse-serpent et le culte des serpents dans l'ancienne Egypte.

ITALIE

M. le professeur *Baldassare Labanca* a fait un tirage à part de l'article qu'il a publié dans la *Nuova Antologia* du 1ᵉʳ octobre : *Intorno alla vita di Gesù Cristo*. Il y passe rapidement en revue les multiples Vies de Jésus qui ont été écrites durant le XIXᵉ siècle, ou plutôt les différents types de Vies de Jésus auxquels on peut ramener les nombreuses tentatives de retracer la vie et l'enseignement du fondateur du Christianisme. Il aboutit à la conclusion qu'il est préférable d'écrire une Histoire critique de Jésus-Christ et de son temps plutôt qu'une Biographie de Jésus pour laquelle les éléments font défaut.

Dans un article de la « Rivista di filosofia e scienze affini » (de juillet 1901) intitulé : *Ancora di alcune leggi sulla storia delle scienze*, le même écrivain a rompu une lance pour l'observation de la méthode critique dans l'histoire des religions et des philosophies. Il met ses compatriotes en garde contre le danger de l'histoire purement théorique, superficielle ou fondée sur des préjugés au lieu de procéder de l'observation des faits.

Le vaillant publiciste continue ainsi avec un zèle infatigable la tâche qu'il a entreprise d'intéresser ses compatriotes à la critique historique sur le terrain de l'histoire religieuse et philosophique.

AMÉRIQUE

M. *William F. Warren*, de Boston University, a publié dans le t. XXII du « Journal of the American oriental Society » une courte étude : *Babylonian and Pre-Babylonian Cosmology*, dans laquelle il propose un diagramme de la cosmologie sémitique primitive tout différent de celui que les orientalistes préconisent d'ordinaire, en s'appuyant surtout sur des données fournies par M. Morris Jastrow, dans son livre bien connu sur la Religion assyro-babylonienne. Cette dissertation ne se laisse guère résumer. Nous ne pouvons que la signaler. L'auteur, d'ailleurs, affirme plus qu'il ne prouve.

— La revue *The international Monthly*, publiée à Burlington aux États-Unis, dans sa livraison de novembre, contient encore un article de notre ami *L. Marillier* : *Ernest Renan and the soul the of Celt*, une délicate et consciencieuse analyse de l'esprit de Renan et des traits du caractère celtique qui se retrouvent en lui.

— M. W. *Muss Arnolt* a publié à la University of Chicago Press une remarquable bibliographie des publications théologiques ou relatives à l'antiquité sémitique durant l'année 1900 (*Theological and semitic literature for the year 1900*; prix : 50 cents). Ce recueil, très clair et méthodiquement disposé, est appelé à rendre de grands services.

RUSSIE

Mlle Viéra Kharouzine et M. Alexis Kharouzine ont entrepris la publication, par livraisons, du cours d'*Ethnographie* professé par leur frère Nicolas à l'Université de Moscou. Nicolas Kharouzine était un savant de forte instruction et d'esprit large; il fut emporté par la phtisie l'an dernier, à l'âge de 35 ans et sa mort a été une grande perte pour la Russie et la science. Un de ses meilleurs travaux, sur le *Serment par l'ours et les bases totémiques du culte de l'ours chez les Ostiaques et les Vogoules*, publié par l'Etnografitcheskoe obozriénie, a été analysé ici même par notre collaborateur M. van Gennep dans le nº de septembre 1899. On doit encore à Nicolas Kharouzine une excellente monographie sur les *Lapons de Russie* (gros volume in-4° avec planches; Moscou 1890). L'œuvre qui se publie en ce moment comprendra quatre fascicules; le premier, qui vient de paraître, traite des généralités et de la civilisation matérielle; dans le deuxième il sera question de la famille et du clan; dans le troisième, de la propriété et de l'État primitif; dans le quatrième enfin, le plus important pour nous, des croyances. Le prix de la souscription est de cinq roubles (13 fr. 25) pour l'ouvrage complet qui se publie à l'imprimerie du Novoïe Vremia.

J. R.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME QUARANTE-QUATRIÈME

ARTICLES DE FOND

MÉLANGES ET DOCUMENTS

NÉCROLOGIE

REVUE DES LIVRES

Pages

REVUE DES PÉRIODIQUES

Périodiques relatifs aux religions des peuples non civilisés et au folk-lore (analysés par M. N. W. Thomas) (*suite*).

Le Gérant : Ernest Leroux.



ANGERS. — IMPRIMERIE ORIENTALE A. BURDIN ET Cie, RUE GARNIER 4.

